



**Library of The Theological Seminary**

PRINCETON · NEW JERSEY



BX

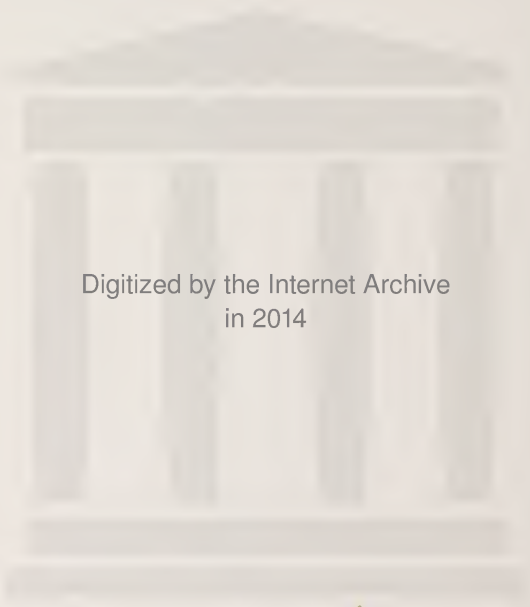
4818

3

.C34

1962





Digitized by the Internet Archive  
in 2014











# O CATOLICISMO ROMANO



O  
✓CATOLICISMO  
ROMANO

UM SIMPÓSIO PROTESTANTE



A S T E  
SÃO PAULO



## O CATOLICISMO ROMANO

— um simpósio protestante —

Edição completa das teses apresentadas no Simpósio sobre Catolicismo Romano promovido pela Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, nos dias 5 a 9 de novembro de 1962, com a colaboração do Fundo de Educação Teológica de Nova York.

### ASSOCIAÇÃO DE SEMINÁRIOS TEOLÓGICOS EVANGÉLICOS

#### *Conselho Deliberativo:*

- Júlio Andrade Ferreira*, reitor do Seminário Presbiteriano de Campinas;  
*Isnard de Rocha*, reitor da Faculdade de Teologia Metodista de Rudge Ramos;  
*Jaci C. Maraschin*, professor do Seminário Episcopal de Pôrto Alegre;  
*Joaquim Beato*, reitor do Seminário Presbiteriano do Centenário (Vitória, Espírito Santo);  
*A. Ben Oliver*, reitor do Seminário Batista do Rio de Janeiro;  
*Wilson Guedelha*, reitor da Faculdade de Teologia Presbiteriana Independente de São Paulo;  
*Paulo Pierson*, reitor do Seminário Presbiteriano do Recife;  
*David Mein*, reitor do Seminário Batista do Recife;  
*Roberto Grant*, reitor do Seminário Teológico do Rio (Pedra de Guaratiba, Guanabara);  
*João Mizuki*, professor da Faculdade de Teologia Metodista Livre de São Paulo;  
*Harding Meyer*, professor da Faculdade de Teologia Sinodal Luterana de São Leopoldo;  
*Arnaldo Schmidt*, reitor do Seminário Luterano Concórdia de Pôrto Alegre;  
*Thurmon Bryant*, reitor da Faculdade de Teologia Batista de São Paulo;  
*Aharon Sapsezeian*, secretário geral da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos.

#### Publicações da ASTE

#### À venda:

- J.-J. von Allmen, VOCABULÁRIO BÍBLICO  
É.-G. Léonard, O PROTESTANTISMO BRASILEIRO

#### No prelo:

- H. Strohl, O PENSAMENTO DA REFORMA  
O. Cullmann, PEDRO — DISCÍPULO, APÓSTOLO E MÁRTIR  
G. C. Berkouwer, A PESSOA DE CRISTO

#### Em preparação:

- D. M. Baillie, DEUS ESTAVA EM CRISTO  
P. Johnson, PSICOLOGIA DA RELIGIÃO  
G. Bornkamm, JESUS DE NAZARÉ  
T. W. Manson, O ENSINO DE JESUS  
G. von Rad, TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO  
A. Richardson, TEOLOGIA DO NÓVO TESTAMENTO



## P R E F Á C I O

Conhecida é a frase: *Roma semper eadem*. Roma sempre a mesma.

Por isso mesmo, há quem estranhe ouvir falar em movimento de renovação em Roma. Mas, o segredo da sobrevivência de Roma têm sido sua capacidade de adaptação.

Os novos tempos têm exigido dela grande esforço renovador. Ignorá-lo seria indesculpável, hoje, a um elemento culto.

Mas, até onde chega essa renovação? Qual sua natureza e propósito? e em que pode ela alterar as relações com outras igrejas cristãs?

A recém formada Associação de Seminários Teológicos Evangélicos — ASTE — pretendeu levar a efeito estudo mais profundo dessa realidade.

Eis, nas próprias palavras dos organizadores, as finalidades desse encontro:

“Vivendo num país de formação católico-romana, as Igrejas Evangélicas do Brasil não poderiam prescindir de conhecer, com renovada objetividade, a Igreja da maioria brasileira. A própria atuação evangélica depende desse conhecimento para ser mais eficiente e autêntica. Nossa estratégia deve pressupor que proclamamos o Evangelho em meio trabalhado — bem ou mal, não é o caso — pelos ensinamentos, pela tradição, pelas práticas devocionais do Catolicismo Romano. Os responsáveis pelo preparo teológico do ministério evangélico e, indiretamente, da formação doutrinária do laicato de nossas igrejas — isto é, professores de nossos seminários teológicos — aceitaram a tarefa de promover o estudo que se fazia necessário.”

O Simpósio se reuniu de 5 a 9 de novembro de 1962. As reuniões se deram em uma das dependências da Associação Cristã de Moços. Pelas reuniões preparatórias, pela organização de biblioteca especializada, pela criteriosa escolha de oradores, pela participação de elementos católicos, pelo clima irênico que se estabeleceu nas discussões (e nem por isso deixaram estas de estar em nível de elevação, profundidade e honestidade) o simpósio foi uma reunião autêntica. Participaram dela quase cinco dezenas de elementos, dentre os quais, elementos católicos: Frei Francisco Lepargneur e Frei Bernardo Catão, dominicanos; Mons. Benedito Ulhôa Vieira e P. P. Eugênio Cywinski e Antônio Charbel — representando o Exmo. Sr. Cardeal Arcebispo.

Os preletores, cujos nomes, posições e teses defendidas se podem ver facilmente no índice dêste livro, estiveram à altura de sua alta responsabilidade. De modo algum os assuntos procuraram evitar encontro de opiniões; um dos líderes católicos presentes chegou a afirmar que os temas “se inspiraram, como é fácil constatar, nos pontos mais difíceis da fisionomia do catolicismo, tal como ête é encarado de fora, pelos cristãos não católicos”.

Após a apresentação das teses pelos preletores, um parlamento aberto, com debates francos, extensos e sólidos, tornavam o assunto domínio do grupo e não apenas do próprio orador. As observações foram integradas nas conferências, pelos próprios autores, devendo figurar em anexo as que não tivessem êsse destino. Dêsse modo, a presente publicação pode comunicar ao leitor o pensamento do simpósio. Não, infelizmente, o calor da amizade cristã que ali predominou.

Mas, o Brasil é um país de contrastes. Mesmo sem nos referir a perseguições de evangélicos na Colômbia e na Espanha, temos notícias recentes de atitudes de intolerâncias muito graves por parte de católicos contra irmãos nossos, em vários pontos do interior da pátria. Isso tem levado elementos evangélicos a estranhar que a ASTE tivesse convidado católicos a participarem de seu simpósio.

Não pensamos assim. Lamentamos que haja ignorância, superstição e intolerância no Catolicismo Romano, como, aliás, líderes do pensamento católico também lamentam, e como todos nós lamentamos, também, atitudes acanhadas no seio do Protestantismo. Exatamente para não ser acanhados, sendo, não obstante, honestos, é que idealizamos e realizamos o simpósio nos termos referidos. Se conhecemos a Igreja Católica de um ângulo menos simpático, no Brasil do interior, ainda semi-medieval e intransigente, por que não tentar ver também o que há de melhor, de mais culto e compreensivo? Um dos católicos, presentes ao simpósio, notou que os protestantes “se apegam ao catolicismo no que tem de mais jurídico, estrutural, disciplinar e rígido, com enorme dificuldade em ver exatamente a vida espiritual da Igreja...”

Face aos comunistas, aos mussulmanos, aos seguidores de religiões afro-asiáticas, temos de reconhecer que há, no Catolicismo, reservas de espiritualidade que, de modo algum, devem ser sub-estimadas ou repudiadas.

O contacto da ASTE com elementos católicos não foi um contacto oficial — de Igreja para Igreja. Não se tratou de reunião de política eclesiástica, nem poderia assim ter acontecido. A função da ASTE é promover *estudos*.

Isto ela o fêz e entende ter agido com seriedade, prestando ao Evangelho brasileiro um oportuno serviço. Assim o esperamos.

São Paulo, novembro de 1962

**Júlio Andrade Ferveira**  
Presidente da ASTE







## Ênfases Fundamentais da Reforma do Sec. XVI

*José Gonçalves Salvador*

À medida que decorre o tempo, melhor se vai compreendendo o espírito da Reforma do século XVI e o caráter daquelas que estiveram à sua frente. Poucos movimentos jamais mereceram tanto e tão persistente interesse. A controvérsia ariana e outras da Igreja antiga, as Cruzadas medievais, não alcançaram igual projeção. Talvez, somente o cisma da Igreja Oriental se compare, em parte, à divisão ocorrida no começo da Idade Moderna; divergem, entretanto, nas causas e nos fins. Os motivos do primeiro foram múltiplos e seculares, ao passo que o Protestantismo surgiu quase súbitamente. Enquanto aquela Igreja ainda se mantém separada por limites geográficos, as duas do Ocidente estão vivendo lado a lado, sendo inegável que uma tem levado à outra a sua contribuição. Mesmo as críticas, às vezes bastante acres, produziram resultados algo vantajosos.

As explicações para esclarecer as causas do movimento reformista vão-se reduzindo a uma, fundamental. Já se pensou, e ainda há quem admita, fôsse de ordem moral: por exemplo, uma reação contra a luxúria dos padres e o desleixo dos papas, ou o fruto da inveja e do desejo de liberdade de certos eclesiásticos. Para outros, os motivos seriam de natureza política, e assim é que a Reforma teria encontrado campo fácil na ambição de príncipes e de senhores, ávidos de se apossarem dos bens da Igreja. Karl Marx, porém, considera-o “filho da economia” da época. Henri Hauser atribui-o a duas causas entrelaçadas: material e espiritual. E assim por diante. De fato, é preciso levar-se em conta essas razões tôdas, porque a Reforma não podia escapar às circunstâncias ambientais.

Todavia, o motivo fundamental, determinante, reduz-se, em última instância, ao de ordem espiritual ou religiosa. Isto não significa, entretanto, que os vultos principais desejassem criar uma nova Igreja; ao contrário. O que tencionavam era fortalecer a instituição já existente, pelo retôrno ao Evangelho. Êles participavam dos anseios espirituais da época e nas Escrituras encontraram a resposta adequada, que anelaram repartir com as demais pessoas.

Ê, sobretudo, o motivo religioso que explica a rápida expansão do movimento. As mesmas necessidades espirituais existiam em todo o Ocidente. Em quase todos os países surgiram por êsse tempo homens despertados pelo Evangelho e para a revificação dos ensinoss do Evangelho. Antes de Lutero, Lefèvre, na França, e, na Suíça, Tomás Witenbach, antes de Zwinglio. De modo que, se não surgisse na Alemanha, appareceria noutra parte. Ê interessante lembrar, igualmente, que os principais líderes não se conheciam, nem prepararam juntos qualquer plano de renovação religiosa. Agiram independentemente uns dos outros, pelo menos no início. Isto, pois, confirma a existência de um anseio espiritual generalizado, cujas raízes se estendem à Idade Média, graças ao tipo de religião praticada. São Bernardo, Wessel, Groot, Kempis, e tantos mais, representam uma das manifestações dêsse anseio. Todos desejavam contato mais íntimo e mais pessoal com Deus. A Reforma caminhou exatamente na mesma direção, porque alguns alcançaram tal experiência. Motivos intelectuais, ou de diversa natureza, se existiram, foram secundários. Ê o caso de Lutero, por exemplo. Na crise por que passou, não se vislumbram dificuldades intelectuais acêrea das doutrinas. Quando resolveu ingressar na Ordem dos Agostinhos, o que o preocupava era a salvação de sua alma. Fêz tudo quanto lhe foi ensinado, mas só achou paz depois que experimentou Deus no coração, ou melhor, quando alcançou o sentido evangélico da justificação pela fé.

Contudo, dirá alguém, se o Protestantismo se difundiu pela Europa, onde as condições diferiam de país para país, e se diversos foram os seus mentores, poderá apresentar princípios que sejam comuns, ou peculiares a todo êle, embora fracionado? Sim! E todos de natureza religiosa.

Ê costume dar ênfase a dois dêles: o da autoridade das Escrituras, também chamado *princípio formal*, e o da justifi-

cação pela fé, ou *princípio material*, os quais, realmente, são fundamentais, mas não são os únicos, e nem eles só constituem pontos culminantes na diferenciação entre Protestantismo e Catolicismo. Assim, sem me preocupar com o estabelecimento de uma gradação quanto à ordem de importância, tratarei dos que se seguem.

### 1 — *A Suprema Autoridade Das Escrituras*

Foi considerado durante muito tempo o princípio básico do Protestantismo, que nêle apoiava a estrutura do seu ensino. E, de modo geral, ainda continua a ser a norma por que se conduz, embora os resultados da crítica bíblica.

Em conseqüência da experiência religiosa encontrada através de sua leitura, é que os reformadores lhes deram essa posição. Eles sentiram que Deus lhes falava por intermédio delas, assim como falara aos profetas e aos apóstolos. Elas comunicavam-lhes a experiência que homens santos do passado gozaram, em virtude do contato com Deus. Nelas viam revelada a vontade divina para com a humanidade. Pela Bíblia, cada qual, então, podia conhecer a verdade religiosa, usufruir comunhão com o Ser divino, e crescer em espiritualidade.. Sua leitura revestia-se de tanta importância para a vida do cristão tanto quanto o culto sagrado, os sacramentos, etc.

Uma vez que através dela, Lutero, Zwinglio, Calvino, e muitos outros, encontraram satisfação, nova vida, maiores luzes, paz com Deus, era justo que seus contemporâneos gozassem de semelhante bênção. Pela Bíblia podiam acercar-se de Deus e receber Sua graça. E daí seu interesse em torná-la acessível ao maior número. Os teólogos medievais não a olvidaram como repositório de verdades morais e doutrinárias, mas não lhes deram a devida importância como veículo da graça.

Para o Protestante o livro, em si, é de valor relativo. Tem importância tudo quanto ensina acerca de Deus e de Seu amado Filho. Porém, o que mais importa é o conhecimento íntimo de Deus, o encontro pessoal com Aquêle que se oculta por detrás da letra, que se transmite a Si mesmo na palavra que conduz à salvação. É óbvio, por conseguinte, que a autoridade das Escrituras é externa, apenas parcialmente. A

letra não constitui autoridade no sentido real, e sim o espírito que se expressa através dela. Noutras palavras, está no espírito que fala por seu intermédio, ou, finalmente, na pessoa de Jesus Cristo, que as inspirou.

Católicos e protestantes reconhecem a autoridade da Bíblia, mas divergem quanto a ser a mesma final ou não, e também quanto à interpretação. Aquêles acrescentam a Tradição e afirmam que sòmente à Igreja cabe o direito de interpretá-la. Contudo, os reformadores sobrepunham a autoridade das Escrituras à dos teólogos, concílios, papa, ou quem quer que fôsse.

Dois motivos, pelo menos, tiveram os católicos para sustentar seu ponto de vista: a obscuridade que admitiam encontrar na Bíblia, ou dificuldade em entendê-la, e a existência de certas doutrinas não explícitas nela. Mencionam, por exemplo, a da infalibilidade papal, a da hierarquia eclesiástica, a da sucessão apostólica, a da imaculada concepção, e assim por diante. De sorte que, quem a consultasse, sem ouvir a Igreja, poderia cair no êrro, e cair no êrro era a morte. O resultado foi que a Bíblia passou a receber autoridade da Igreja, e perdeu também o seu lugar como veículo para Deus.

A Reforma voltou-se para o texto, conforme fazia o movimento renascentista. Preferiu, dêsse modo, o testemunho documental acêrca do Cristianismo primitivo, ao invés da tradição, que era fruto de quase quinze séculos. Os reformadores descobriram, assim, doutrinas e práticas em seu tempo que não tinham o apoio das Escrituras. Por isso preferiram ficar com a autoridade delas. É certo que aceitaram as doutrinas formuladas pelos concílios ecumênicos, desde o primeiro de Nicéia, em 325, como é o caso do dogma trinitariano, mas cuja base é bíblica. Ignoravam êles, porém, que os evangelhos circulavam primeiramente como tradição oral. Lembraria, outrossim, que a Igreja, ou seja, a comunidade cristã, existia anteriormente ao texto neotestamentário.

A atitude protestante, no presente, já não se mostra tão rígida a respeito da autoridade e da tradição. Cristo é a autoridade final. E quanto à segunda reconhece-lhe certo valor, mas continua afirmando que é mais seguro ficar com a tradição cristã conforme exarada nos documentos bíblicos, à elaborada no decurso de séculos.

## 2 — *O Princípio Do Livre Exame*

Este princípio, também chamado do “juízo privado”, está relacionado com o primeiro, exposto acima. Nêle se encontra uma das distinções mais profundas com o Catolicismo Romano.

Não se trata de saber se cada ser humano tem capacidade para buscar a salvação por si mesmo. Todos estão acordes em que ninguém é capaz de fazê-lo, e que a iniciativa é sempre divina; pertence a Deus. O que se deseja afirmar é, antes de tudo, que o homem, como ser divino, possui direitos inalienáveis. Nem a verdade lhe pode ser imposta, porque sua consciência é sagrada.

Ora, por isso, deve êle gozar da faculdade de acercar-se das Escrituras e procurar descobrir a verdade nelas contida. Êle as interpreta para si mesmo. Mas, como? Não é a Igreja, então? Os reformadores criam que o individuo tem essa possibilidade, mas, naturalmente, não qualquer um, e sim aquêle que as tomasse com o desejo sincero de conhecer a vontade de Deus, deixando-se conduzir pela fé e colocando-se sob a dependência do Espírito Santo. É por obra de Deus, enfim, que alcança a verdade. Aquêle que as inspirou também ajuda a compreendê-las.

Tal princípio trás consigo a idéia de liberdade religiosa, na prática tantas vêzes ignorado por ambos, Catolicismo e Protestantismo. A liberdade só é concedida aos adeptos da verdadeira religião, afirmavam; mas, por verdadeira, entendia cada qual apenas a sua.

Conduziu ao individualismo e deu ao homem uma importância que não usufruía antes, ainda que nisto o tivesse precedido a Renascença e inclusive o nominalismo dos escolásticos. Na Reforma adquiriu sentido religioso peculiar. Por cima dele paira a autoridade de Deus. Ninguém é livre para fazer o que bem entende, mas o que o Senhor e Pai determinar. O cristão reconhece a soberania de Deus e por ela norteia tôda a sua vida. Todo o seu ser está sob Seu contrôle, e se obrigado a agir de outro modo, prefere desobedecer, desde que permaneça fiel ao Pai celestial. “Importa obedecer a Deus, antes que aos homens”, conforme se expressou o apóstolo Pedro, em Jerusalém.

Lutero em “A Liberdade Cristã” mostra bem o seu conceito. O cristão é a pessoa mais livre sôbre a face da terra, mas nenhuma outra existe que seja tão prêsa, porque, ao mesmo tempo que se considera senhor de tôdas as coisas, visto serem de Deus, o qual as colocou à sua disposição, é servo também, porque Deus o libertou e tudo lhe confiou a fim de se consagrar à prática do bem. É livre para fazer todo o bem ao seu alcance, jamais o mal. O pensamento, as ações, os ideais, tudo, enfim, é pôsto a serviço de Deus.

O “juízo privado” é responsável em grande parte pela diversidade eclesiástica, melhor diríamos, de eclesiolas, que pululam no seio do Protestantismo. É necessário, entretanto, lembrar que o movimento surgiu quase concomitantemente em países diversos, e que as circunstâncias em cada um também concorreram para que isso acontecesse. Se, então, colocarmos a ênfase da unidade visível, teremos que julgá-lo desfavoravelmente, mas, se ao contrário, a pusermos no seu aspecto invisível, nossa atitude será de aprêço. Naquilo que é fundamental, a identidade é impressionante, tal como sucede com os princípios ora em foco.

### 3 — *O Sacerdócio Universal dos Cristãos*

Pelo estudo das Escrituras e por sua experiêcia pessoal, os reformadores verificaram que Deus lhes era acessível em tôda parte e em qualquer momento. Sim! Aquêle que Nêle confia e o busca com sinceridade, sente a realidade de Sua presença, experimenta a Sua comunhão e enriquece-se com Sua graça. É, por conseguinte, uma bênção ao alcance de todo cristão o acercar-se do trono inefável do misericordioso Pai celeste. Dispensa intermediários, porque não necessita dêles.

Por isso a vida de cada cristão está revestida de santidade. Devotada a Deus, alimenta-se em Deus, respira a atmosfera divina, move-se sob o impulso de ideais nobres e santos. O cristão pertence ao reino espiritual, mesmo vivendo na terra, não importa seja clérigo ou leigo. Assim também a profissão exercida por êle, por mais modesta que se afigure: tem caráter divino, espiritual, porque procura fazer dela um instrumento de bênção, como se o próprio Cristo fôsse o executante. Tarefas, dias e momentos são coisas sagradas. Foi, sem dúvida, uma das grandes contribuições do Protestantismo à vida ética e social desde o século XVI.



Daí a razão porque a Reforma rejeitou a doutrina do “caráter indelével” do sacerdócio Católico Romano, e de sua função mediadora. Aboliu, assim, também, a distinção dos dois estados: o *espiritual ou eclesiástico*, que compreende os bispos, os padres e os frades, e o *secular*, que abrange os demais cristãos.

Então, se todos na Igreja são ministros de Deus, como se distinguem os chamados sacerdotes, pastôres, dos leigos? Responde-se: os primeiros não constituem uma ordem distinta, colocada acima dos outros cristãos, mas um grupo de pessoas que, em virtude do discernimento espiritual, dos dons e da experiência, são reconhecidas para o ministério pastoral. Foram chamadas para um serviço especial, qual seja o de ministrar os sacramentos, pregar o Evangelho, dirigir os atos do culto divino, etc.

O investimento no ofício que desempenham não lhes concede a virtude.

É Deus que a dispensa. Eles são apenas guias e condutores do rebanho, e exercem o seu ministério até que atuem dignamente.

As cerimônias, por sua vez, revestem-se de valor quando as usamos com fé e em proveito da fé, quando participamos delas com a mente e o espírito, se concorrem para nos levar a Deus e para tornar-nos melhores e mais piedosos. Mas se lhes atribuírmos méritos, ou se impedem a nossa comunhão com Deus, perdem a sua verdadeira finalidade e deixam de ser benéficas. São meios, e não fins em si mesmas.

Não há dúvida, portanto, que o princípio em aprêço é fundamental para o Protestantismo. É um dos pilares. Nêle se baseia o direito do cristão, de interpretar as Escrituras e não apenas os clérigos. É um dos mais distintivos entre as duas Igrejas. Foi mesmo o pomo da cisão.

Segundo o conceito da Igreja medieval, a salvação estava baseada na graça de Cristo, mas esta se alcançava especialmente pela mediação dos ministros de Deus, Seus representantes ou intermediários na Terra. Eles a comunicariam através dos sacramentos, desde o batismo à extrema unção. Quem quisesse ser perdoado, ou ser santificado, deveria recorrer a esses meios da graça, e, por conseguinte, ao sacerdote. A Igreja, assim, concentrou em suas mãos um poder formidável, a ponto de usar o Interdito e a Excomunhão contra nações in-

teiras: coisa tremenda seria, então, alguém ficar sem os sacramentos, isto é, sem a graça, por semelhante causa.

Entre os sacramentos evidenciava-se o da *penitência*. O pecador, para receber a graça devia revelar-se contrito, confessar-se e satisfazer a reparação. O sacerdote absolvía o penitente, se o considerasse digno disso. Ficava livre do castigo eterno, mas não do purgatório; entretanto, se quisesse, poderia já nesta vida mitigar este castigo mediante uma satisfação temporal prescrita pelo sacerdote: o que fôsse atado pela Igreja na Terra, sê-lo-ia também no Céu. E mais: pela distribuição de indulgências, tal satisfação seria remida no todo ou em parte. A Igreja tinha à sua disposição o “tesouro de méritos”, em virtude das obras superabundantes de Cristo e dos santos. A doutrina, embora razoável, foi desfigurada na prática. A salvação tornou-se monopólio da Igreja, porque somente a ela cabia perdoar e conceder a graça

A doutrina do sacerdócio universal revelara aos reformadores exatamente o contrário: ou seja, que não há intermediários, e que a graça de Deus é livre, e que Ele a concede diretamente ao pecador que O buscar em sinceridade de espírito, reconhecendo suas faltas e disposto a nova vida.

#### 4 — A Justificação Pela Fé

O apóstolo Paulo deu-lhe lugar importante, sobretudo nas cartas aos Romanos e aos Gálatas. Séculos depois, os reformadores do século XVI empolgaram-se com ela. E, de fato, é de suma valia saber como o pecador pode tornar-se justo perante Deus.

O pecado é grave mal, que atingiu a todos os homens, de modo que, em seu estado natural, necessitam impreterivelmente da graça de Cristo para serem regenerados e salvos. A salvação segue-se à justificação. São coisas diferentes. O pecador é salvo, porque foi justificado.

Ambas as Igrejas adotam a expressão paulina “*justificação pela fé*”, mas dão-lhe significados diferentes.

Direi, antes de tudo, que Lutero e os demais reformadores distinguíam dois tipos de fé: 1) a intelectual, que consiste em aceitar determinados ensinamentos, dogmas, doutrinas, etc. mais ou menos conforme também diziam os escolásticos. Por meio dela a mente é capaz de alcançar alguma satisfação, sem con-

tudo modificar a vida íntima do pecador. É possível até que mude a forma de pensar e de agir, e ainda permanecer irregerado em sua natureza. 2) a fé espiritual, que é dom divino. Ninguém nasce com ela e ninguém é capaz de criá-la. É obra de Deus. Ele a dá a cada pecador, em particular, o qual, quando a recebe, experimenta em si mesmo a misericórdia e o perdão de Deus, e goza a segurança da salvação. Por isso ela é também chamada "fé salvadora". Não se confunde com a atitude mística, nem com a fé em afirmações históricas, ainda que verdadeiras, como as do Credo Apostólico. Ela, naturalmente, descansa sobre o Cristo histórico, mas isso não basta. É preciso ter experiência do próprio Cristo, senti-lo, enfim, de modo prático, no íntimo do ser. É, então, algo de individual, porque atinge o pecador em particular.

No conceito Protestante a justificação, de igual forma, é uma experiência pessoal, íntima. Através da fé, como dom de Deus, arrepende-se dos pecados cometidos, aceita o sacrifício vicário de Cristo e une-se a Ele. Em virtude da mudança de vida e dessa identidade com o divino Salvador, Deus lhe concede a graça e passa, concomitantemente, a considerá-lo como justo.

Porém, na Teologia medieval tem outra significação. Ao invés de um ato que se efetua diretamente entre o pecador e Deus, realiza-se através da Igreja, antes de tudo. É pela fé e pelas obras. Para o Catolicismo é um processo que se desenvolve durante certo tempo; para os reformadores, todavia, é um ato momentâneo. Para aquêles é uma obra de purificação; para estes é a formação de um juízo, de caráter forense.

Dentre os escolásticos, foi a opinião de Duns Scotus a que predominou. No conceito dêle, a vontade humana, escravizada ao pecado, desde que recebe a infusão da graça adquire uma tendência habitual para amar a Deus e aos homens, e de que resultam atos de natureza meritória e que, igualmente, concorrem para a modificação gradual do pecador, e o convertem em uma pessoa justa. Mas, como receber essa graça? Através da Igreja, por meio dos sacramentos. O primeiro passo se inicia com o batismo, o qual o capacita para a prática de atos bons ou meritórios. No fim do processo, para o qual contribuíram os demais sacramentos, dá-se a justificação.

No conceito dos reformadores o homem pode passar por tudo isso sem alcançar o sentido do amor de Deus e do perdão.

Aqui merece dizer-se que os Católicos não têm compreendido o conceito Protestante das obras. Realmente êles ensinam que a salvação é pela fé; mas esta é sempre acompanhada de ações, atitudes, pensamentos e palavras próprios do cristão. Noutros têrmos: as obras revelam a fé e a seguem; são tão inseparáveis como a claridade e a chama do fogo. Não granjeiam merecimentos; são o fruto de vidas redimidas por Deus. Além do que, através delas, glorificam ao Pai celestial e dão testemunho do Evangelho redentor de Cristo Jesus.

### 5 — *O Testemunho Do Espírito Santo*

Constitui uma das originalidades do Protestantismo, embora peculiar à Igreja Antiga. Restaurou-a e aprofundou o seu sentido.

O testemunho do Espírito Santo é fundamental à autoridade da Bíblia e à vida do cristão. Ai o objetivo e o subjetivo, o externo e o interno, o pessoal e o sobrenatural se entrelaçam.

As Escrituras deixam de ser mero livro de literatura e de natureza histórica e assumem o caráter de palavra de Deus. Manifestam a Deus, conduzem à salvação, impõem nova vida. Tornam-se autoridade para o cristão. E de onde lhe vem essa autoridade? Exatamente porque descobre, por experiência, que elas são divinamente inspiradas; que o Espírito Santo atuou sôbre aquêles que receberam e registraram os ensinamentos. Discerne tão bem o seu verdadeiro caráter, assim como distingue o doce do amargo, o branco do negro. Não com os olhos físicos, mas com os do espírito. Com os primeiros vê apenas as realidades objetivas do texto, mas, com os outros, as realidades da fé. Direi melhor: vê com o auxílio do Espírito Santo. Sim! O mesmo Espírito que inspirou as Escrituras, também ilumina o fiel, a fim de que veja a verdade. Êle testifica junto ao coração, que elas são autorizadas. Por isso rende-se diante das verdades nelas expressas, abandona o pecado e confia nas promessas divinas. Calvino, nas Institutas, Lutero em suas obras, falam claramente a respeito.

É também a atuação do Espírito Santo na vida do pecador que o transforma em nova criatura. Isso pode acontecer instantâneamente e em qualquer lugar, fornecendo o Nôvo Testamento e a história da Igreja muitos exemplos. Milhares têm

sido regenerados, e à semelhança do cego curado por Jesus, declaram: "Não sei como aconteceu tal coisa, mas isto eu sei, é que agora eu vejo".

Dirá alguém, no entanto: como sabeis que vossos pecados foram perdoados, que estais reconciliados com Deus e que tendes a salvação? Responde-se: Primeiro, porque estou consciente da mudança que se operou em mim. Segundo, porque o Espírito Santo dá testemunho junto do meu espírito de que Deus me perdoou e me aceitou como filho. Por mim mesmo deixaria de ser o que era. Conheço, outrossim, muitas pessoas que passaram por tal transformação.

Só o testemunho do Espírito conduziria ao misticismo, ou a uma religião de individualismo radical, ou de emocionalismo desenfreado. Mas, por isso, é que Deus fala à consciência pelas Escrituras. E ainda, nem só através destas e nem daquele apenas, pois haveria o perigo de se cair no biblicismo, com a sua modesta autoridade externa.

Aí está, em síntese, um apanhado lacônico dos princípios fundamentais da Reforma religiosa do século XVI, aceitos ainda em nossos dias, se bem que com menos rigor, sobretudo em alguns setores. Por exemplo, quanto à autoridade final, reside no próprio Deus, e não na Bíblia. Deus é a autoridade suprema. E quanto à tradição é impossível desprezar o fato de que os evangelhos existiram primeiramente na sua forma oral, e que eles conservam as tradições transmitidas por Pedro e por outros companheiros de Jesus. Também se deve levar em conta a contribuição religiosa de grandes vultos do Cristianismo, tal como a que chegou a nós através dos credos ecumênicos da Antiguidade.

Mesmo dentro dos princípios acima considerados existe alguma diferença no meio protestante quanto ao modo de interpretá-los, sendo o caso mais notável o da justificação pela fé, de que constituem bom exemplo os Arminianos e os Calvinistas.

Eu enumeraria mais dois princípios: o do estrito monoteísmo, que concentra todo o culto única e exclusivamente em Deus e o da natureza da Igreja. Segundo este, a Igreja é a comunidade dos fiéis, de todos quantos pela graça divina se arrependem de seus pecados e aceitaram a Cristo como seu Salvador pessoal. O elo que os une, congregando-os em famí-

lia, a família de Cristo, é o espiritual. E, por conseguinte, a natureza da Igreja é espiritual, invisível.

Acrecentarei finalmente que o Protestantismo não admite como final a Reforma do século XVI. Já é bem conhecida a afirmativa de que a "*Ecclesia reformatata semper reformanda*". Isto porque a verdade cristã é inexgotável e também se aprofunda conforme a experiência religiosa e as luzes que o Espírito Santo vá proporcionando aos homens. O Protestantismo não pode ser estático, por natureza. Enquanto a Igreja Católica defende a estabilidade do dogma, aqule admite a sua alteração.







# O Concílio de Trento e o I Concílio Vaticano

## ESTUDO DO CATOLICISMO DA CONTRA-REFORMA

Walter G. Kunstmann

### *Introdução*

O catolicismo é o conjunto dos dogmas, das instituições e das práticas que distinguem das outras igrejas, a romana, cujo chefe é o papa. Opõe-se-lhe ordinariamente, o protestantismo. Com efeito, foi contra os reformadores do século XVI que o Concílio de Trento, continuado e completado pelo Concílio do Vaticano de 1870, afirmou e ratificou a fé católica.

A justiça exige reconhecer que a chamada Contra-Reforma constitui mais um movimento espiritual e religioso do que moral e político. E é justamente com o aspecto espiritual-religioso, sim, dogmático, da Contra-Reforma que esta breve e despretenciosa exposição se propôs ocupar, enfim, com o catolicismo reformado e elemento reformador, refletido pelo Concílio de Trento e o tempo subsequente até ao Vaticano I. De certo modo, estas considerações permitirão uma previsão do 2.º Concílio Vaticano congregado nos dias presentes.

### *Origens e Bases*

Se bem que os príncipes católicos deduzissem do “jus reformandi”, oficialmente reconhecido na paz religiosa de Augsburgo em 1555, o direito de darem passos decisivos visando a uma reforma no seio da Igreja Romana, as bases dêste movimento devem ser procuradas em tempos bastante anteriores a Lutero. Por outra, não se pode negar neste movimento reformador católico a influência direta da Reforma de Lutero e dos chamados pré-reformadores.

A necessidade histórica também de nenhuma maneira exclui a justificativa interna da Contra-Reforma.

Com a derrota dos Hohenstauffen, a unidade medieval do "sacerdotium" e "imperium", aparentemente uma vitória da Igreja independente sobre o imperialismo chamado pagão, apareceu logo um exagêro de exigências políticas por parte da cúria papal paralelamente com as novas reivindicações espirituais cujo argumento era a primazia. Da subsequente dependência do papado à França resultou Avignon, tornando, por algum tempo, o "Bispo Universal" simples bispo da côrte francesa. Se a êste triste estado de coisas somamos o Cisma Oriental, podemos dizer que Avignon resultou em incerteza quanto à pessoa e palavra papal no seio da Igreja, mesmo depois de abolido o "Cativo de Avignon" pelo imperador Sigismundo em 1414.

Desde 1200, se fêz notar um certo descontentamento e o desejo de a Igreja voltar à pureza apostólica. Já Inocêncio III deu ao Concílio do Latrão de 1215 o tema "Reforma", e isto no auge do poder papal. José Lortz, eminente teólogo e catrático católico contemporâneo refuta o contra-argumento papista que, no fundo, a Igreja não podia ter entrado em decadência por sempre ser dirigida pelo próprio Espírito Santo, dizendo que a santidade da Igreja e sua posse da verdade se limitam estritamente aos sacramentos e aos dogmas prropriamente ditos. Mas, além disso, confessa ter reinado fraqueza, indiferença e corrupção. Isto é confirmado por papas compenetrados e outros grandes vultos como por exemplo, Francisco de Assis, que já no 13.º século traçou normas para uma reforma que só 200 anos mais tarde começou a se concretizar. Neste meio tempo a situação piorara para, como confessa Lortz, "uma simbiose de ganância e simonia, de mundano e eclesiástico, de sacerdotal e guerreiro, de espiritual e material". De Avignon pode ser traçada uma linha direta aos papas de cultura da Renascença, época em que dinheiro, volúpia e poder muito significavam na cúria e na Igreja, mas orações, cura d'almas e vida sacerdotal, bem pouco. Já em 1325 podia aparecer o "Defensor Fidei", livro que radicalmente condenava doutrinas desta Igreja; mas surgiu dois séculos cedo demais; o mundo ainda não estava pronto para tal crítica. Neste mesmo ano, João Wiclif, o independente, ousa chamar o papa de "Anti-

cristo”, e, perto do fim do século XV, já os clamores contra a ditadura de Roma e seu clero enchiam o mundo.

O movimento reformador católico também teve a sua origem na incerteza teológica reinante, na falta de pronunciamento determinativo, de clareza dogmática no seio da Igreja. Deixemos de lado os movimentos declarados heréticos pela Igreja de então. Apenas queremos apontar que as causas da Contra-Reforma não eram apenas ético-religiosas, mas também teológicas.

O franciscano Guilherme Occam e seus adeptos (séculos XIV e XV) nem podem ser mais considerados católicos no sentido estrito da palavra, se seguimos a definição de Vicêncio de Lerin de que “tudo aquilo é católico que sempre, e em toda a parte, e por todos foi crido”. Surgiram dúvidas, novas definições, de sorte que, antes de Trento, aquilo que era confissão comum da Igreja, se reduzia aos Credos Ecumênicos e ao Misale, que nada sabe de um Deus arbitrário, que fôsse apenas juiz severo; nada sabe da possibilidade de uma autojustificação, mas põe os homens como pecadores e filhos diante dum Deus misericordioso, reconciliado pelo Filho. Occam agora ensina um Deus que, arbitrariamente, destina uns para o céu e outros para o inferno, exagerando, por outra, as faculdades humanas quanto à santificação, subestimando a graça divina. Fala êle de uma verdade dupla: o que segundo a Teologia seria verdade, por ser revelado, segundo a Filosofia podia ser refutado como inadmissível, simbolizando desta maneira a incerteza doutrinária reinante na época.

Especialmente surgiu incerteza quanto à idéia da primazia papal, provocada no seio da Igreja, não apenas pelo rebaixamento da autoridade papal, mas pelos constantes abusos da própria cúria.

Ainda o humanismo se comprovou elemento dissolvente e perigoso ao dogma, fato êste que, mais tarde, se refletiu nas controvérsias durante o Concílio de Trento.

A falta de clareza de definições também se refletiu na indiferença dogmática que se revelou na defesa fraca do catolicismo contra a Reforma de Lutero (cf. Eck e Cajetano).

De mais a mais: o século XV era a época de contrastes: catolicismo *versus* nominalismo e humanismo.

Enfim, a inquietação geral da época grandemente contribuiu para um retôrno à seriedade. O mêdo do inferno que se retrata na arte, tanto em esculturas como gravuras (dança macabra) foi provocado pelas epidemias e guerras<sup>(1)</sup> e levou a uma verdadeira febre de romarias, à “mania de correr”, como Tomás a Kempis o chamou, à hipertrofia de orações em benefício das almas, à literatura apocalíptica e a pregões de penitência.

Especialmente o humanismo, já mencionado, encarado do ponto de vista teológico, colocando o “humanum” no lugar do divino, sendo antropocêntrico,<sup>(2)</sup> gerou idéias perigosas com seu espírito crítico. A respeito de sua figura preponderante, Erasmo de Roterdam, o núncio papal em Worms em 1521, Aleandro, avisou o papa Leão X de que Erasmo seria muito mais perigoso à Igreja Romana, do que Lutero jamais poderia ser.

A corrupção do clero e o abuso dos podêres por parte da cúria em especial tornaram necessária a Contra-Reforma: mundanismo, simonia, veneração dos santos e de relíquias, mania de romarias e a vergonhosa venda de indulgências. Com respeito a João Tetzel diz Lortz, por exemplo: “Não há dúvida de que tão bem as negociações básicas entre a cúria e Alberto de Magúncia, como a prática da negociata com indulgências, sem hesitação teriam sido condenadas como simonia grosseira pela Igreja primitiva!” E é clássica a confissão de Adriano VI, o educador de Carlos V que êste entregou ao seu núncio Chierigati para ser lida na Dieta de Nuremberg (1522/23) “perante todo o mundo”: “Dirás que tôda esta desgraça sobreveio à Igreja por causa dos pecados dos sacerdotes e especialmente desta cúria romana!”

Acham certos historiadores que o “Saco di Roma” de 1527 tenha sido a causa imediata do movimento renovador, pois que tinha terminado com o papismo luxuoso, pecaminoso, anticristão. Em todo caso, êste acontecimento foi tido como juízo divino, e as exortações ardentes à penitência, apregoadas por Savonarola e outros não podiam deixar de ser ouvidas.

#### *Exigências e Propósitos*

Eram, pois, as exigências incluídas numa “reforma em cabeça e membros”, naquela Igreja, comum a todos os cristãos,

(1) p. ex., a peste matou em Londres, em um só ano, 30.000.

(2) cf. Conde Pico della Mirandola.

as seguintes: deviam *desaparecer* a subjetividade e parcialidade; aquêlê catolicismo que não era inteiramente católico; a interpretação particular das Escrituras; a falsa interpretação de dogmas; deviam *surgir*: mais seriedade, mais devoção, mais oração; o corpo doutrinário devia ser definido. Acha Lortz ser insuficiente colocar ao lado da Reforma luterana, que êle chama “weltumgestaltend”, isto é, que mudou o mundo inteiro, apenas a Contra-Reforma, mas afirma ter existido um terceiro movimento: a reforma interna católica, movimento primário, no qual teriam agido fôrças reais, autóctones, independentes da Reforma protestante. Diz que enquanto a Reforma protestante teria tido um colorido predominante germânico, a reforma interna católica do século XVI, assim como todo o catolicismo da época pós-reformatória, mostrava um cunho romano, originando o movimento especialmente da Espanha e Itália. Enquanto agora Lutero agredia na Igreja Romana o sacerdócio sacramental, o officio doutrinário (“das Lehramt”), o “opus operatum” e o sacrificio da missa, não combatendo apenas abusos e excessos da vida católica, os católicos da Itália, por exemplo, apesar de terem ferido de maneira frívola a seriedade santa do Evangelho de Cristo por meio de uma vida de prazeres mundanos, não tinham ferido, por via de regra, as ordenanças objetivas da Igreja: a certeza do officio doutrinário (“Lehramt”), do dogma, do sacerdócio, do “opus operatum”. Acrescenta verbalmente: “A superfície secara, fôra devastada, mas no fundo as fontes não se achavam entulhadas e podiam, melhor alimentadas, de nôvo romper a superfície e fertilizar a terra”. E mais adiante: “A fidelidade à Igreja se tornou a fôrça eficaz do renascimento da mesma Igreja!”

Conjugando as tentativas reformatórias do fim da Idade Média (século XV) com os clamores por penitência por parte do Savonarola e outros; com as reformas das ordens clericais e monásticas; com a “devotio moderna”, conseqüência da “Imitatio Christi”; com a mística e piedade da ala cristã do humanismo; com os esforços dos Irmãos da Vida Comum e dos cômegos de Windesheim nos Países Baixos; com a bula reformadora de Alexandre VI; com as tendências do 5.º Concílio de Latrão e os bispos da Espanha, como Garcia Ximenez

de Cisneros (1517), publicando seus “Exercícios da Vida Espiritual” e reformando a Abadia de Monserrato na Catalunha, dos bispos da Itália e França (fim do século XVI e especialmente séc. XVII) — temos diante de nós as premissas do “Oratório do Divino Amor”, movimento renovador, formado por sacerdotes e leigos, por diplomatas, artistas, médicos, clérigos e humanistas, fundado com a finalidade de intercâmbio, discussão e edificação mútua em defesa dos ideais da Igreja, sendo seu lema: “Nossa esperança e nosso amor pomos inteiramente em Deus!”

Assim como no século XII, a renovação e volta aos ideais primitivos partia, não da sede apostólica, não de cima, mas de baixo, de Cluny e de Bernardo de Claraval, de S. Francisco e de S. Domingos, assim também aconteceu no século XVI. Exceção da época de Lutero, vem o papa Adriano VI (1522/23) com sua confissão de culpa do clero e do papado e seu interesse em reformas. Mas este ocupou o trono por apenas 20 meses. Com o papa Paulo III (1534-49), porém, papa da Renascença, de fato houve mudança na atitude da cúria. Tornou-se importante para a Contra-Reforma com a modificação do colégio dos cardeais, com o reconhecimento da “Societas Jesu” e — com a convocação do Concílio de Trento. Até historiadores católicos censuram as atrocidades cometidas pela Inquisição sob Paulo III, que, exterminando “hereges”, contribuiu negativamente para a Contra-Reforma, em vez de contribuir algo de positivo para a renovação da Igreja. Mas, geralmente, os papas Pio IV e V, Gregório XIII, Sixto V e Clemente VIII são considerados os papas da Contra-Reforma. Se conseguiram fazer parar o avanço da Reforma Luterana e reconquistar grandes territórios para o papismo, todavia encontraram, especialmente na segunda metade do século XVI, outro adversário, o calvinismo, que, vitorioso, passou pela França, Polônia, Hungria e os Países Baixos, fazendo temporariamente o catolicismo perder quase todo o norte dos Alpes e Pireneus para o protestantismo.

### *Realizações*

É opinião católica de que a “santificação e os santos” salvaram a Igreja da total aniquilação. Mencionam eles Inácio de Loiola (1556) com a sua ordem, fundada com a finalidade especial de defender o papismo e engrandecê-lo e à qual

a Igreja Católica deve a maior parte das reconquistas territoriais, ordem esta que se impôs às nações mediante seus confessores nas côrtes e, especialmente, por meio de seu sistema educacional secundário e superior; ordem esta que — também isto deve ser mencionado — por causa de sua intromissão no govêrno civil e sua política ultramontana, sucessivamente foi repudiada por nações na sua maioria reconhecidamente católicas, como Portugal (1761), França (1764), Espanha e Sicília (1767), Alemanha (1872), sim, que foi extinta como no-civa por Clemente XIV em 1773 e só readmitida, em um momento difícil da Igreja, em 1801.] Mencionam os católicos ao lado dos jesuítas também os capuchinhos (desde 1525) como curas d'alma e renovadores dos ideais de São Francisco; os irmãos e freiras carmelitas, ordem contemplativa de rezadores e pregadores de penitência; vultos como Teresa d'Ávila, carmelita, o piedoso místico Filipe Neri, Carlos Borromeo, Pio V, o executor do programa de Trento, Francisco Xavier, dos nobres espanhóis, e muitos mártires, tanto inglêses como irlandeses.

Verdade é que agora organizaram a cura d'almas, o culto, o sermão, a obra missionária católica na Ásia, nas Américas e na África, a caridade e a enfermagem e revisaram o programa de doutrinação e educação. Tudo isto, realmente, já existia de forma rudimentar, mas agora, em função do catolicismo da Contra-Reforma, foi reorganizado e recebeu nova orientação sob liderança centralizada por parte da própria Igreja.

Tudo isto, porém, se tornou possível, achando codificação e estrutura sòmente em Trento.

A opinião católica a respeito dêste Concílio, em têrmos gerais, é a seguinte: Trento tornou-se importante por causa de suas resoluções e de sua forma. Dizem que teria estabelecido um alvo claro, certeza, método e, sobretudo, uniformidade mediante seus cânones. Na forma do Concílio vem um nôvo elemento no centro do interêsse: o conceito de "*ecclesia*", a saber, segundo sua concepção do têrmo, a centralização eclesiástica e a garantia da unidade sob o papa. Trento teria sido a base lógica do concílio seguinte, do Vaticano I, a seu ver o ponto culminante da nova era da Igreja, cujas resoluções já então teriam sido o "alvo secreto" da cristandade católica.

Isto fica claro, quando na introdução aos decretos reformatórios de Trento, lemos: “O mesmo sagrado e santo Sínodo, os mesmos legados presidindo, propondo-se prosseguir para a glória de Deus e o crescimento da religião cristã a obra que começou, ensinando govêrno e reforma, achou conveniente ordenar como segue — *salvo sempre, em tôdas as cousas, a autoridade da Sé Apostólica...*”

O catolicismo da Contra-Reforma, reconhecendo a necessidade de uma reforma, procurou solucionar esta questão de maneira bem católica, maneira esta que talvez ache a melhor explicação na definição a respeito das fontes e bases da fé, canonizando livros dêutero-canônicos e apócrifos a fim de ter “base escriturística” para certas doutrinas, arrogando ao mesmo tempo para a Vulgata, autenticidade e exclusividade como texto quase inspirado, e para a Igreja como tal o direito exclusivo da interpretação das Escrituras e da doutrinação. Por outra, equipara às Escrituras Sagradas a Tradição como fonte e base de fé, e isto logo na 4.<sup>a</sup> sessão, em 8 de abril de 1546.<sup>(3)</sup>

Contrariando as exigências do imperador que, interessado em uma reconciliação entre o catolicismo e o protestantismo, queria que primeiro fôsse tratada a reforma dos costumes e da organização eclesiástica, deixando a discussão dos pontos doutrinários para depois da chegada dos protestantes, digo, contrariando estas exigências, os legados papais conseguiram fôsem logo estabelecidos cânones irrevogáveis nas doutrinas em controvérsia, convidando então representantes dos protestantes para meramente tomarem conhecimento das resoluções tomadas. Assim, na 5.<sup>a</sup> e na 6.<sup>a</sup> sessão (17-6-1546 e 13-1-1547) foi tratada a justificação em sentido completamente anti-protestante (Cânones 11-15), anatematizando claramente, e logo de início, a doutrina central da Reforma protestante. Aconteceu em seguida o mesmo com a doutrina dos sacramentos. De nôvo protestou o imperador, mas, não obstante, continuaram a codificar os “sacramentos” da penitência e da extrema unção, e isto antes que os protestantes recebessem seu salvo-conduto e antes que chegassem os primeiros dêles em

(3) “...vendo claramente que esta verdade e disciplina se acham contidas nos livros escritos e nas tradições não escritas, recebidas pelos Apóstolos, ditando o Espírito Santo, chegaram até nós, transmitidas como se fôsse de mão em mão...”



princípios de 1552. Justamente então, porém, ficou suspenso o Concílio por causa do perigo criado com a política de Maurício, príncipe-eleitor da Saxônia, e, quando em janeiro de 1562, dez anos mais tarde, se reiniciaram as sessões, nem mais se falava em participação de representantes do protestantismo. Foram então codificadas e ratificadas as doutrinas da comunhão e da comunhão de infantes, a missa, as ordens, o matrimônio, purgatório, veneração dos santos, relíquias e imagens, indulgências e jejunus, tendo sido o papa encarregado da definição e execução das resoluções. Este ratificou todos os cânones estabelecidos em 26 de janeiro de 1564.

Nos decretos “de reformatione”, o Concílio resolveu bom número de itens, que beneficiaram a restauração interna da Igreja Católica, como a formação do clero, administração dos ofícios sacerdotal e episcopal, animação das províncias, estabelecendo desta maneira as bases para o catolicismo moderno. Se bem que, com bastante cuidado, removeram certos excessos, tanto da vida católica como da praxe escolástica, tudo enfim redundou numa negação categórica do protestantismo, seus axiomas e das verdades evangélicas por êle reestabelecidas.

Podemos afirmar que o Concílio de Trento, longe de satisfazer as esperanças católicas de uma reforma na cabeça e membros, longe de estabelecer ou encaminhar um entendimento ou uma reconciliação com o protestantismo, serviu apenas para unir a Igreja papal pela primeira vez por uma confissão de fé, consolidando ao mesmo tempo o poder absoluto do “Sumo Pontífice” numa igreja que nada mais é do que uma instituição hierárquica para ministrar sacramentos.

Em seguida mencionamos alguns dos cânones de Trento, capazes de provar que a Igreja Católica, sistematicamente, ficou irrevogáveis e indiscutíveis as suas doutrinas divergentes das dos protestantes e que fechou desta maneira as portas para um entendimento em base escriturística:

“De Canone Scripturis”: inclusão de livros dêutero-canônicos e apócrifos, e equiparando a tradição às Escrituras Sagradas.<sup>(4)</sup>

(4) “Se alguém não receber integralmente êsses livros com tôdas as suas partes, como era costume de os ler na Igreja, e como se encontram na antiga edição da Vulgata Latina, e não os tenha por sacros e canônicos, seja anátema!” — “...Seguindo os exemplos dos padres ortodoxos, (a Igreja) recebe e venera com paridade de afeto e reverência

“De Ecclesia”: a Igreja Católica é a única verdadeira em virtude da sucessão apostólica.<sup>(5)</sup>

“De Ecclesia”: que a conversão à fôrça é lícita.<sup>(6)</sup>

O mesmo cânone: que fora da Igreja Católica não há salvação.<sup>(7)</sup>

O mesmo cânone: que só a Igreja e o papa podem interpretar as Sagradas Escrituras.<sup>(8)</sup>

Ainda o mesmo cânone: que não devem ser toleradas opiniões e liberdades quanto à consciência e ao culto.<sup>(9)</sup>

Outro cânone impõe o anátema ao culto proferido em “língua vulgar”, e não em latim.

Quanto à invocação dos santos e a veneração de relíquias, etc., decretou-se em Trento: “Bom e útil é invocá-los e recorrer a suas orações, poder e auxílio, a fim de obter de Deus os benefícios por seu Filho Jesus Cristo, único Salvador e Reden-

---

todos os livros do Antigo e Novo Testamento, porque dos dois o único autor é Deus, e bem assim as tradições, pertencentes tanto à fé quanto aos costumes, como se os tivesse ditado Cristo ou o Espírito Santo, e conservadas por continua sucessão na Igreja Católica...”

(5) “Em seguida, o Santo Sinodo declarou que, além de outros graus eclesiásticos, os bispos que sucederam aos apóstolos pertencem a esta ordem... declara até que os que entram a exercer estes ministérios, chamados e instruídos somente pelo povo, pela autoridade secular ou pela magistratura, e aquêles que por temeridade própria assumem tal magistério, não são ministros da Igreja, mas devem ser tidos como ladrões e salteadores que não entram pela porta.”

(6) “Se alguém disser que, por Cristo Senhor e Salvador nosso, foi dado à sua Igreja o poder de dirigir unicamente por meio de conselhos e persuasão, e não também ordenar por leis, e constringer e obrigar os desviados e obstinados, com um tribunal exterior e com castigos salutareis, seja anátema!”

(7) “Para que a nossa fé católica, sem a qual é impossível agradar a Deus, livre dos erros, permaneça em sua sinceridade íntegra e ilibada...” — “Se alguém disser que a verdadeira Igreja de Cristo, fora da qual ninguém se pode salvar, é outra que não a única, santa, católica e apostólica romana, seja anátema.”

(8) “Para corrigir as inteligências fortes, decreta (o Concílio), que ninguém ouse interpretar, confiado em sua prudência, nas cousas de fé e de costumes pertencentes à edificação da doutrina cristã, a Sagrada Escritura, segundo seu próprio modo de ver, contra a orientação que seguiu e segue a Santa Madre Igreja a quem pertence julgar do verdadeiro sentido e interpretação das Escrituras, ou contra o sentimento unânime dos santos padres.”

(9) “Se alguém disser que a intolerância, pela qual a Igreja Católica proíbe e condena tôdas as seitas separadas de sua comunhão, não é de direito divino, ou que da verdade religiosa pode haver opiniões apenas e não certeza e que, portanto, tôdas as seitas religiosas devem ser toleradas pela Igreja, seja anátema!”

tor nosso. Aquêles que negam que se deve invocar os santos, que no céu gozam de eterna bem-aventurança, devem ser condenados, como já os condenou, e presentemente os condena a Igreja. Se alguém ensinar ou pensar coisa contrária a êste decreto, seja anátema.” — “Assim que pelas imagens que beijamos e diante das quais descobrimos a cabeça e nos prostamos, adoramos a Cristo e veneramos aos santos dos quais elas são figuras. Se alguém disser ser uma impostura celebrar missas em honra dos santos e para obter a interceção dos mesmos junto a Deus, como entende a Igreja, seja anátema!”

“De Justificatione”: que a pena temporal não é perdoada juntamente com a culpa.<sup>(10)</sup>

Do mesmo capítulo, cânone IX e XII: que as obras são necessárias para a justificação, sim, que são meritórias.<sup>(11)</sup>

Houve cânones que negaram a certeza do perdão e da vida eterna,<sup>(12)</sup> justificaram a interceção a favor dos mortos,<sup>(13)</sup>

(10) “Se alguém disser que Deus sempre perdoa tôda a pena juntamente com a culpa, e que a satisfação dos penitentes não é senão a fé pela qual crêem em que Cristo deu satisfação por êles, seja anátema!”

(11) “Se alguém disser que o ímpio é justificado pela fé sòmente, de maneira que entenda nada mais exigir-se para alcançar a graça justificante e de modo algum ser necessário preparar-se (o ímpio) e dispor-se com algum movimento próprio, seja anátema!”

“Se alguém disser que a fé justificadora nada mais é do que a confiança na graça divina, que perdoa pecados por amor de Cristo; ou que sòmente esta confiança é que nos justifica, seja anátema!”

“E por isso, àqueles que fazem o bem até ao fim e esperam em Deus, deve-se propor a vida eterna como graça prometida misericordiosamente por Jesus Cristo aos filhos de Deus e como recompensa que fielmente deve ser dada às suas obras e merecimentos, pela promessa do mesmo (Jesus) ... Se alguém disser que as boas obras do homem justificado são dons de Deus, de tal modo que não sejam também bons merecimentos do homem justificado; ou que o mesmo justificado, pelas boas obras que, pela graça de Deus e por merecimento de Jesus, fizer, não mereça realmente o aumento da graça, a vida eterna, e (se morrer na graça), a obtenção da mesma vida eterna, e também o aumento da glória, seja anátema!”

(12) “Se alguém disser ser necessário a todo homem para alcançar perdão dos pecados, que creia certamente e sem nenhuma hesitação, apesar de sua fragilidade e indisposição, terem-lhe sido perdoados os pecados, seja anátema!”

(13) “Pareceu-nos bem que em tôdas as missas solenes, em um ponto conveniente, se suplique a Deus a favor dos mortos.”

insistiram na existência de sete sacramentos<sup>(14)</sup> e na transubstanciação no Sacramento do Altar,<sup>(15)</sup> declararam a missa sacrifício de propiciação<sup>(16)</sup> e a confissão sacramento por instituição divina.<sup>(17)</sup>

Bastam estes exemplos de resoluções e cânones do Concílio de Trento para dar-nos uma idéia do catolicismo da época. Talvez seja de interêsse ouvirmos ainda algo sôbre a ratificação de tais resoluções tanto do Concílio de Trento como do Vaticano I:

“Finalmente, o Santo Sinodo declara que tôdas as coisas, e cada uma delas, quaisquer que sejam as cláusulas e palavras sob as quais tenham sido ordenadas neste sagrado Concílio, em matéria de reforma da moral e disciplina eclesiástica, assim como as que sob os soberanos pontífices Paulo III e Júlio III, de feliz memória, como sob o mais sagrado Pio IV foram decretadas, assim que a autoridade da Sede Apostólica seja, e é compreendido que o será futuramente, invulnerada pelas mesmas”... “Ainda, a fim de evitar que perversão e confusão possam surgir, se qualquer um seria permitido

(14) “Se alguém disser que os sacramentos da Nova Lei não foram instituídos todos por Jesus Cristo... seja anátema!” — “Se alguém disser que a graça não é conferida *ex opere operato* pelos sacramentos da Nova Lei, mas que para alcançar a graça basta a té na divina promessa, seja anátema!” — “Se alguém disser que a “extrema unção” não é um verdadeiro e próprio sacramento, instituído por Cristo, Senhor nosso, e promulgado pelo apóstolo São Tiago, mas apenas um rito aceito pelos padres, ou uma invenção humana, seja anátema!” — “Se alguém disser que o matrimônio não é real e propriamente um dos sete sacramentos da Lei do Evangelho, instituído por Cristo Senhor, mas inventado na Igreja pelos homens, e que não confere a graça, seja anátema!”

(15) “Se alguém disser que no Sacrossanto Sacramento da Eucaristia permanece a substância do pão e do vinho, juntos com o corpo e o sangue de Jesus Cristo, nosso Senhor; e negar a admirável e singular conversão completa da substância do pão em corpo e de tôda a substância do vinho em sangue, permanecendo sômente as espécies do pão e do vinho cuja conversão a Igreja Católica justamente chama de transubstanciação, seja anátema!”

(16) “Se alguém disser que o sacrifício da missa é sômente de louvor e de ações de graça ou simples comemoração do sacrifício consumado na cruz, e não também de propiciação; ou que só vale a quem o recebe; e que não deve ser oferecido pelos pecados, penas, satisfações e outras necessidades dos vivos e dos mortos, seja anátema!”

(17) “Se alguém negar que a confissão sacramental seja instituída por direito divino, ou seja necessária à salvação; ou disser que o modo de se confessar só ao sacerdote, que a Igreja Católica desde o princípio observou, e observa, é alheio à instituição e ao mandado de Cristo, e é invenção humana: seja anátema!”

segundo lhe agradar de publicar seus próprios comentários e interpretações dos decretos do Concílio; Nós, mediante autoridade apostólica” (fala agora o papa Pio IX na ratificação das resoluções do Vaticano I) “proibimos a todos os homens tão bem como cléricos de, investidos de qualquer ordem, condição e poder, prelados a saber, sob ameaça de serem proibidos de entrar na igreja, e todos os outros, quem quer que seja, sob ameaça de excomunhão a que se expõem pelo fato de presumirem, sem nossa autorização, a publicar, de qualquer forma, quaisquer comentários, glosas, anotações, declarações (*scholia*) ou qualquer forma de interpretação de qualquer dos decretos do dito Concílio; *ou de convir em qualquer coisa referente às mesmas*” (a ênfase é nossa) “sob pretexto qualquer, até sob o pretexto de maior corroboração dos decretos ou de mais perfeita execução dos mesmos ou sob qualquer outro pretexto. Caso, porém, qualquer coisa contida parecer a alguém ter sido expressa ou ordenada de maneira obscura e venha a parecer necessário por isso uma interpretação ou decisão, faça-o “subir ao lugar que o Senhor teu Deus escolher (Dt 17.8)”, a saber, à Sé Apostólica, a serva de todos os crentes, cuja autoridade o Santo Sínodo também, reverentemente, reconheceu...”

Este Concílio de Trento não formou apenas a base sólida, mas achou sua continuação e conclusão propriamente dita no 1.º Concílio Vaticano de 1870.

E o que aconteceu entre um e outro destes dois concílios? Será que o desenvolvimento de dogmas ou reformas de atitudes e vida dão esperança de que exista, na Igreja Católica, a séria vontade para uma reforma ideológico-doutrinária? Está a Igreja papal disposta a fazer concessões por amor à paz na Igreja de Deus, em assuntos não fundamentados estritamente em bases escriturísticas?

Vejamos o que aprendemos do procedimento desta Igreja desde Trento.

Diz Álvaro Magalhães: “À medida que surgiam as here-sias, ia a Igreja definindo os privilégios da SS. Virgem Maria. Assim proclamou como dogmas sua maternidade divina (Concílio de Éfeso, 431), sua integral virgindade (Concílio do La-trão, 1123) e sua imaculada concepção (Pio IX, 1854).” — Podemos aqui acrescentar a declaração do dogma da assunção

de N. Senhora pelo papa Pio XII em 1950. — Especialmente os dogmas marianos serviram para alargar o abismo que se abre entre nós, protestantes, e a Igreja de Roma. Da mesma maneira contribuíram a exposição da “Sta. Túnica de Tréveris” desde 1844, a propagação do “milagre de Lourdes”, desde 1858, a bula de 1864, na qual o papa repudiou a democrática separação da Igreja do Estado, e as múltiplas beatificações e canonizações do século XIX e as consagrações de relíquias até os últimos tempos para tornar mais ardente a fé católica, não, porém, no sentido dos pais da Contra-Reforma, mas tudo concorrendo para a maior glória, a maior popularidade e atratividade da Igreja papal, separando-a, porém, passo a passo, sempre mais do ideal de uma reforma espiritual, não só da protestante, mas também da católica. Tôdas as encíclicas papais, porém, em continuação ao que foi iniciado em Trento, visaram a consolidação do poder espiritual, já que perdera o temporal, e o domínio absoluto na Igreja do papado, chegando a seu climax no Concílio Vaticano I.

Antes, porém, de entrarmos em pormenores dêste concílio, passemos em revista as mais importantes das mencionadas encíclicas, especialmente as dos séculos XIX e XX, “quando mais e mais se acentuou o magistério papal”, como dizem as enciclopédias católicas. São elas as seguintes: “*Diu Satis*”, de 1800, sobre a unidade da Igreja; “*Mirari vos*”, de 1832, contra o indiferentismo; “*Nobis et Nobiscum*”, de 1849, contra o socialismo-comunismo; “*Quanto Conficiamur*”, de 1863, sobre o direito da Santa Sé a respeito dos bens e assuntos temporais; “*Quanta Cura*”, de 1869, sobre o mesmo assunto; o “*Syllabus*”, da mesma época, depois ratificado pelo Concílio Vaticano, enumerando e condenando as proposições julgadas errôneas; “*Qui Pluribus*”, de 1846, “*Multiplies Inter*”, de 1851, e “*Singulare Quidem*”, de 1856, tôdas estas profligando os erros modernos quanto ao direito papal da Igreja; “*Inscrutabili*”, de 1878, sobre os males sociais, suas causas e seus remédios; e “*Quod Apostolici*”, de 1878, de novo sobre socialismo e comunismo. Poderíamos enumerar ainda mais outras 49 encíclicas papais até a nossa época, versando sobre separação da Igreja do Estado, a unidade da Igreja, o significado do catolicismo e a volta dos dissidentes da Igreja Cismática Grega

ao seio do catolicismo, e muitos assuntos de interêsse atual.<sup>(18)</sup> Mas citar mais iria, em muito, ultrapassar os limites dêste trabalho.

Voltemos, pois, às portas do Concílio Vaticano I de 1869/70.

Diz Álvaro Magalhães: “Segundo a Igreja Católica, o *concílio ecumênico* possui a prerrogativa da infalibilidade, porém sòmente em união com o papa; suas decisões dogmáticas são manifestações, segundo êles, do magistério extraordinário da Igreja e em geral provocadas pela necessidade de combater certos erros.”

Êste Concílio não foi ecumênico, porque do mesmo não tomaram parte representantes da Igreja Ortodoxa, nem tampouco das igrejas protestantes. Nem mereceu êste conclave o nome de “concílio”, pois não passou de um sínodo do clero italiano com assistência de uma minoria estrangeira. Não surgiu da vontade católica nem foi aconselhado por podêres seculares, como aconteceu com o de Trento, nem exprimiu o desejo do clero em si. Mas êste Concílio representava a vontade do papado de se impor a si e as suas decisões, definitivamente, e com soberania divina, à cristandade católica, sancionando com a infalibilidade papal e a dos concílios também tôdas as encíclicas papais e cânones de concílios no passado.

Desde o início do século XIX, a Igreja Católica perdera mais e mais sua importância política. Nada mais natural agora, mais do que nunca, ela concentrar sua atenção na conservação e consolidação da herança espiritual. O crescente liberalismo do século passado fêz necessária a defesa enérgica do dogma e a centralização de todos êstes esforços.

Diz Simões de Paula: “A Igreja Católica continua a acariciar a esperança de um reagrupamento das fôrças cristãs;

---

(18) Destaca-se a encíclica “Ne Temere” que invalidou os casamentos mistos, não realizados por sacerdote romano, e a “Inter Praecipuas”, por Gregório XVI, de 8 de maio de 1844, condenando, definitivamente, as sociedades bíblicas, dizendo: “Entre as principais maquinações com que em nossos tempos, acatólicos de diferentes denominações, procuram ludibriar fiéis católicos e dissuadi-los da santidade da sua fé, ocupam lugar de destaque as sociedades bíblicas. A estas sociedades, estabelecidas primeiramente na Inglaterra, e desde então espalhadas por tôda parte, vemos agora em ordem de batalha, tramando a traduzir os livros das divinas Escrituras para tôdas as línguas faladas, a fornecer inúmeros exemplares, a distribuí-los, indiscriminadamente, entre os cristãos e gentios, e a induzir cada indivíduo a lê-las sem orientação alguma...”

mas os seus ganhos na Inglaterra e nos Países Baixos não podem pôr termo aos cismas cuja intransigência sua própria política encoraja; quanto ao irenismo, êle marca passo. É que o ultramontanismo triunfa. Em suma, enquanto a nacionalidade consolida-se no domínio laico, no seio da Igreja, ela tende a declinar. A unificação opera-se em favor da liturgia romana, e o tomismo, que conhece uma nova voga, faz valer as prerrogativas da Santa Sé. A proclamação do dogma da Imaculada Conceição, o caráter particularmente incisivo do Syllabus, resumo dos "erros modernos", anunciam a Infalibilidade, que o Concílio do Vaticano admite em 1870, através da constituição "Pastor Aeternus". Assim, a Igreja Católica, por uma reação instintiva de defesa, centraliza-se e entrega-se ao absolutismo; em face do liberalismo ameaçador, o universalismo impõe-se, tanto mais quanto se acentua a secularização dos Estados. Até a facilidade dos meios de comunicação favorece a concentração dos serviços na Cidade Eterna.

"Se o recrutamento dos padres seculares torna-se mais árduo, o surto das ordens monásticas permanece vivo e contribui para a vitória da Santa Sé. Neste sentido, o século XIX fecha, em parte, uma das chagas do século XVIII: repoeva os conventos e apóia a expansão em "países de missões", tanto entre os "cristãos separados", como entre pagãos. Mas cabe falar de uma Contra-Reforma, na própria Europa, sendo o adversário menos o herético do que o ateu. Multiplicam-se as obras que visam a recristianização pela caridade e o ensino.

"As forças da devoção distanciam-se da concepção janse-nista, e o sôpro da Itália mística perpassa sôbre a catolicidade. Uma piedade mais ostentatória, mais demonstrativa, procura de boni grado as manifestações públicas, exalta-se nas procissões e nas romarias. O entusiasmo fixa-se em Crito misericordioso (Mons. Hulst pôde falar do "Século do Sagrado Coração" ao qual nações são devotadas), nos santos, em Maria; o fervor mariano é periódicamente superexcitado por aparições miraculosas: a de La Salette, a de Bernadette Soubirous; a gruta maravilhosa de Lourdes atrai 110.000 peregrinos em 1872, 661.000 entre 1870 e 1878.

"A fé simples de Pio IX recusa-se a pactuar com o século e não se cansa de defender as posições tradicionais, denunciando os erros do tempo. A encíclica "Quanta Cura" e o "Syllabus"



apresentam-se em têrmos que provocam violentas reações nos meios concordat arios. Por isso, o fim de seu pontificado assiste ao exacerbamento das relações entre a Santa Sé e os Estados: estouram conflitos com a Espanha, a Áustria; Bismarck empreende seu "Kulturkampf" (combate pela civilização) e Gambetta declara guerra à "ordem moral", proclamando: "O clericalismo, eis o inimigo!..."

Se desde o século XVI com seu Concílio de Trento até o século XIX não houve, aparentemente, necessidade de um conclave geral, tampouco no século passado se imp o esta necessidade. É devido a um desejo manifesto de maneira enérgica pelo papa Pio IX que se realizasse o Concílio Vaticano I, desejo êste manifesto claramente já em 6 de dezembro de 1864 por ocasião da sessão da Congregação dos Ritos e de maneira especial no Centenário de S. Pedro em 1867. O convite, uma vez promulgado, abrangia, já para assegurar a ecumenicidade do conclave, t mem a todos os acatólicos "a fim de lhes proporcionar oportunidade para regressar ao único aprisco de Cristo". Causou então estranheza de nada ser publicado quanto aos pontos programados. S o em 6 de fevereiro de 1869, o jornal jesuíta "Civilt  Cattolica" admitiu que se iria tratar da dogmatiza c o do Syllabus de 1864, da definição do dogma da Infalibilidade Papal, e da promulgação do dogma da Assunção de Maria, admoestando o referido jornal o povo católico ao mesmo tempo de, desde já, humildemente subjugar-se às resoluções a serem tomadas.

Sete comissões nomeadas pelo papa, não contando, entretanto, com nenhum membro da oposição católica que logo se manifestara mediante a imprensa e nas cátedras, elaboraram 51 moções, quase t das sem grande importância, não contando as já mencionadas. A comissão, agora,   qual tinham sido entregues as questões dogmáticas, desde o início vinha se ocupando com o problema da primazia e da infalibilidade papal. Os protestos a respeito por parte, por exemplo, do catedrático Alzog de Friburgo, foram refutados com a afirmação que a questão nem seria ventilada no plenário, caso não partisse uma moção neste sentido, do meio dos bispos. Esta, porém, já fora preparada e, no decorrer do conclave, foi entregue com 410 assinaturas, enquanto outra moção, contrária ao objetivo, s o contava com 137 assinaturas.

Dos 1037 clérigos com direito a voto, apenas em Roma se apresentaram 764, sim, nas sessões finais com suas resoluções definitivas, pouco mais do que a metade estava presente.

As resoluções chegaram ao plenário completamente preparadas pelas comissões, e os votantes, sem discussão da matéria, deviam dar o seu "placet" ou "non placet". Logo depois, o resultado devia ser proclamado como resolução soberana pelo próprio papa que presidia o conclave.

Houve 17 congregações gerais, em parte tumultuosas. Em 22 de março de 1870, Schwarzenberg, de Praga, Kenrick, de St. Louis e Strossmayer, de Djakovo lutaram a favor da liberdade do concílio e contra a proposta da infalibilidade. Especialmente Strossmayer em discurso, manifestou, com grande retórica e boa base nas Escrituras Sagradas e na História, a sua convicção da inexistência do primado papal, contestando ao mesmo tempo a infalibilidade papal. Mas tudo foi em vão. A primeira votação resultou em 371 "placet", 61 "placet juxta modum" e 88 "non placet". Depois da retirada, sob protesto, de 50 votantes da oposição que, com poucas exceções posteriormente obedientes se subjugaram à resolução "unânime" do Concílio, em 19 de julho de 1870, no dia da declaração da guerra franco-prussiana, foi resolvido promulgar o dogma da infalibilidade, e isto com 547 contra 2 votos. Por falta de garantias civis, pois Napoleão III retirara suas tropas de Roma e o rei Vítor Emanuel se aproximava da cidade, a maioria deixou logo após a Cidade Eterna, e o conclave terminou em 20 de outubro com apenas 150 votantes presentes.

Desde Trento, a tendência jesuíta foi a centralização do poder nas mãos do papa, subordinando a este até os próprios concílios e as deliberações dos mesmos, tendência esta, enfim, coroada de pleno êxito no Vaticano I.

### *Conclusão*

Desde então, muita coisa mudou. Não mudou, porém a estrutura da Igreja Romana e a sua atitude oficial para com os protestantes, dos quais sempre mais se afastou, segundo a doutrina, com a criação de novos dogmas e com a seqüência de encíclicas papais. De outro lado, a Igreja Católica não quer, nem pode dispensar a fôrça militante do protestantismo no

combate da cristandade tda ao ateísmo moderno e às ideologias polı́ticas que o mesmo favorecem. Não quer, porém, e não vai abrir mão de algum de seus dogmas, e aquêles protestantes que esperam condescendência da parte da Igreja Romana neste sentido, se iludem a si mesmos. Esperam, sim, os católicos que nós a êles voltemos; gostariam que voltássemos.

O Vaticano II, porém, é assunto interno de Roma. E é bastante interessante o que Hermann Sasse, nos "Lutherische Blater", de julho do ano de 1962, diz dste concı́lio, que parece ser a tendência do atual conclave achar no concı́lio um co-responsável na atual crise e que, sendo a primeira sessão convocada limitada de 11 de outubro a 8 de dezembro, parece indicar que êste Concı́lio, como o de Trento, há de se declarar em sessão permanente, a fim de poder deliberar a qualquer momento e com qualquer número presente, sempre que a necessidade o exigir, sem nova convocação

O Concı́lio atual foi convocado, não segundo a vontade do povo católico, nem segundo a do clero romano, mas por vontade do papa João XXIII e dos jesuı́tas. Ainda hoje vale o que Janus<sup>(19)</sup> escreve quase no fim de seu livro a respeito do Vaticano I: "O brado que outrora tão freqüentemente reclamava novos concı́lios, extinguiu-se. Para produzir essa calada tinha concorrido o que no sınodo de Trento experimentaram os bispos não italianos, e os resultados dêsse concı́lio, tão inferiores aos melhoramentos reclamados e esperados. Também o proceder de Roma cooperara nisso. Com a maior severidade proibira Roma que aos decretos do concı́lio se acrescentassem explicações ou comentários; a si reservada tda a exegese dêles; e, sem o menor vislumbre de discussão, ia tranqüilamente eliminando muitas das mais importantes decisões conciliares, tais como os decretos acêrca das indulgências e diversos outros. Nos paı́ses onde imperava a Inquisição, um simples anelo em favor da convocação de um sınodo qualificar-se-ia como fato criminoso, e arriscaria o autor a um verdadeiro perigo... O dominicano Pena escreveu: "Em Roma a palavra "concı́lio", pelo menos em matéria de dogma,  havida por sacrı́lega e excomulgada."<sup>(20)</sup> ...o cardeal Palla-

(19) Janus, "O Papa e o Concı́lio", segundo a tradução de Ruy Barbosa, pgs. 651/56.

(20) Serry, "Hist. Congreg. de Gratia", Antuérpia, 1709, pg. 270.

vicini, fiel intérprete das idéias romanas, exprimiu êste sentimento assim: 'Reunir mais um concílio', diz, 'fôra tentar a Deus: tamanho seria para a Igreja o perigo dêsse alvitre, e tanto a aventuraria à ruína.<sup>(21)</sup>... Ensinam os teólogos e doutôres em direito canônico que — sem liberdade completa, as decisões conciliares não obrigam; porque a assembléia reduz-se então a um pseudo-sínodo. — Mister será talvez emendar-lhes a definição."

Mas em muito passamos o limite do tempo estabelecido. O futuro do Reino de Deus está nas mãos do Senhor, que é Senhor também da História. É dêle o reino e o poder, e somente dêle será a glória!

---

(21) *Storia del Concil di Trento*, IV, 331 (Ed. 1843).





## Reflexões de um Católico para Evangélicos Sôbre o Catolicismo

*François H. Lepargneur, O.P.*

“Está fora de dúvida que a obra de Deus requer de cada um de nós, isto é, de todos os batizados, a mais viva e eficaz cooperação com o trabalho do Espírito de Deus nas almas. Pois é em virtude mesmo do batismo que os batizados possuem “carismas diferentes segundo a graça que lhes foi dada” (Rm 12.6) . . . “Somos os colaboradores de Deus” (I Co 3.9). No quadro dessa colaboração, tôdas as iniciativas tendentes a promover o conhecimento mútuo e a estima entre os batizados ocupam lugar eminente. Com efeito, como poderão êles cumprir o preceito do divino Mestre que lhes ordena amar-se entre si, se não se conhecerem e não se estimarem profundamente?” Essas palavras foram pronunciadas em Roma, em 28 de outubro de 1961, pelo Cardeal Bea. A presença desse espírito eminente e aberto, num importante organismo da Cúria romana, precisamente destinado a reforçar os laços de compreensão entre todos os irmãos cristãos, simboliza a mesma realidade que exprime hoje, em São Paulo, a minha presença de padre católico entre vós, irmãos evangélicos. Agradeço aos organizadores do Simpósio por terem dado a palavra, em vossa assembléia, a um dominicano. Exprimis, assim, a autenticidade de vossa busca da verdade concernente à Igreja Católica Romana, e a vossa recusa em opor barreiras à nossa caridade comum.

Além dos organizadores desse encontro, a nossa gratidão se dirige a todos os cristãos que permitiram e prepararam êste momento, desde o comêço do século, com seu trabalho profético, tão freqüentemente incompreendido, até há pouco tempo, por seus próprios correligionários.

Há alguns anos, êste comparecimento teria sido interpretado na perspectiva de uma reunião contraditória: teríamos presenciado um entrechoque de teses e, ao deixar a sala, cada um se sentiria um pouco mais convencido da superioridade de suas próprias posições. Pode ser que isso também nos aconteça; não sinto, entretanto, nenhuma atração por sessões semelhantes e as acredito mesmo ultrapassadas. Que não se espere, portanto, de minha exposição, uma refutação do que foi ou será dito neste Simpósio. Desejaria ser portador, não daquilo que não podeis receber, mas de um pouco daquilo que nos seria útil a todos meditar. Juntos temos de preparar os caminhos para que a verdade seja mais conhecida e honrada. O objeto dêste Simpósio sendo *A Igreja Católica chamada Romana*, de fato parece normal que uma contribuição venha de um cristão que tem dessa Igreja uma experiência pessoal interior, que a identifica com a verdadeira Igreja, que uma voz vos chegue do interior da realidade estudada, porquanto essa realidade é uma comunidade viva.

Há várias maneiras de expor uma doutrina que não se compartilha. Pode-se expô-la para atacá-la; mesmo quando se distingue exposição e crítica (regra de ouro do ponto de vista científico), é comum a exposição preparar o ataque pela maneira em que são apresentados pontos, com ou sem razão, julgados fracos. Recentes exposições que se beneficiaram dos progressos da atmosfera ecumênica e da competência excepcional dos seus autores (como a "Carta pastoral do Sínodo Geral da Igreja Reformada dos Países-Baixos", em 1950, consagrada ao tema "Catolicismo e Protestantismo", ou a obra de Roger Mehl: *Du Catholicisme romain*, 1957), bem demonstram como é difícil fugir a êsse defeito. O outro método consiste em expor apenas para procurar compreender: programa naturalmente seguido quando se trata da religião dos etruscos, da astrologia egípcia na dinastia de Ramsés, ou das crenças astecas, mas que parece estar acima das forças humanas se se tratar do que se considera um êrro do meio em que se vive. Acredito a crítica proveitosa e útil, e antes de tudo justa, na medida, porém, em que nos aproximamos dêsse segundo método. Não há compreensão sem um mínimo de simpatia, sem um mínimo de desejo de comungar nos princí-



pios de inteligibilidade subjacente numa doutrina, ainda quando êsses princípios fôsem estimados falsos ou insuficientes.

Isto dito, não apresentarei um panorama das posições católicas face ao protestantismo, por duas razões principais:

1. Não acredito que a perspectiva exata dêste congresso, conforme ao que precede, seja defender ou atacar qualquer tese; espero, portanto, desenvolver o ataque, não apresentando nenhuma defesa. Defesa nenhuma, mas sim observações que ajudem a compreender as nossas posições católicas.

2. Não seria honesto pretender resumir em uma hora a doutrina católica, mesmo limitando-se às nossas divergências. Quem quiser conhecer a doutrina católica (e a mim parece indispensável haver em cada confissão pessoas especializadas, perfeitamente a par da doutrina das demais confissões cristãs) não pode furtar-se ao trabalho de recorrer à leitura dos nossos teólogos mais sérios (o que implica o acesso à literatura de outras línguas, além do português), além das fontes tradicionais, é claro. Julgar pela má vulgarização não é digno de um cristão que tem a preocupação da verdade.

Quem se tenha dedicado ao trabalho, elementar para um teólogo com preocupações ecumênicas, de ler escritos de outras confissões que não a sua, provavelmente adquiriu a convicção que temos, de que aquilo que mais e sobretudo separa é uma *diferença de mentalidades*. Os mesmos textos, os mesmos fatos, são interpretados em perspectivas completamente diferentes, por católicos e protestantes. Poder-se-ia demonstrá-lo para cada um dos assuntos, aliás assuntos-chaves, do livro de Roger Melh: Sagrada Escritura e Tradição, a Igreja e o poder, a primazia de Pedro e o papa, as obras e a graça, o significado da mariologia. Não nos compreendemos por causa de uma diversidade radical no que eu chamaria a *mentalidade eclesio'ógica*, para manifestar a que ponto a concepção, explícita ou implícita, que se tem da Igreja de Cristo na terra repercute em qualquer ponto de doutrina cristã.

Se o choque das teses nos parece vão, e quimérica a exposição das diferenças numa única conferência, espero, entretanto, que seja útil a resposta a esta questão precisa: *Que espera, hoje, dos Evangélicos, um padre católico?* Todo padre católico deveria poder dar um resumo substancialmente idêntico da doutrina de fé católica; mas, está claro que para a

pergunta feita, as respostas podem variar sensivelmente de um católico para outro. Alguém dirá simplesmente: o retôrno incondicional à *Alma Mater* que jamais falhou. Não parece próprio do papel do Magistério romano substituir por uma determinação rígida um diálogo que reclama, de um lado, tempo, de outro, diversidade e autonomia das pessoas. Admitamos que uma rigidez prematura, vinda, por exemplo, do papa ou do atual Concílio, seja mais temível do que uma variedade de respostas onde certos aspectos podem advir do profetismo. Assim, esperamos manifestar que a arregimentação católica não é de molde a suprimir tôda liberdade de reação pessoal. Todavia, a presente resposta não teria interêsse algum se não pretendesse exprimir com suficiente rigor *como os católicos podem conceber a aproximação histórica visando a unidade cristã*. No momento em que a Igreja católica romana reúne um Concílio que, esperamos, comporte um aspecto notável de *exame de consciência*, de boa vontade aceitamos que os outros cristãos nos digam o que esperam de nós; que aceitem com a mesma simplicidade ouvir o que nós desejaríamos dêles.

Assim entraremos na terceira fase das relações que a História registrou entre *Catolicismo romano e Reforma*: ao longo, muito longo período em que nos prejudicamos mutuamente, porque a implacável dialética de oposição que nos ligava nos fazia enrijecer (exagerar) as verdades julgadas desconhecidas pelos do outro lado,<sup>(1)</sup> sucedeu-se um período em que a calma relativa fundava-se numa ignorância recíproca. A oposição violenta da época precedente cedera lugar a uma dialética abstrata dirigida a sombras, criticando caricaturas. A apologética prejudicou na medida em que, recusando reconhecer os elementos complementares que integram uma realidade, traiu a humildade exigida pela busca leal do verdadeiro, e desencorajou as testemunhas do aspecto oculto do real. É incontestável que êsse espírito apologético, não obstante suas louváveis intenções, tenha lamentavelmente produzido estragos na Igreja Católica onde continua, em muitos países, a produzir efeitos que, a longo prazo, só poderão ser maus. Na *terceira fase*, incontestavelmente já iniciada na Europa há vários anos, há influência positiva e benéfica entre as posições católicas e

(1) "A resistência do catolicismo contra a Reforma enrijeceu a atitude da Hierarquia". G. Philips, *Pour un christianisme adulte* (catol.).

as posições evangélicas, tôdas aceitando uma confrontação com as fontes bíblicas e tradicionais.

Com o fim de concretizar e aumentar o benefício dessa evolução, de melhor estendê-la ao Brasil, resumirei em dois pontos o que nós católicos esperamos de nossos irmãos reformados: *compreensão e ajuda*.

1. *Compreensão* para a nossa maneira de receber a Palavra de Deus e dela viver; compreensão das nossas diferenças, indo até a percepção dêsse equilíbrio de valores e essa *Christliche Weltanschauung* que formam a mentalidade católica.

2. *Ajuda* para construir, cada qual no lugar que julga seu no Plano de Deus, partindo do mesmo mundo a resgatar e na mesma História, a *mesma Jerusalém* celeste, obra de Cristo e da fé em Cristo.

*Compreensão* com relação às nossas divergências; *ajuda* com relação a tudo que nos une na busca da mesma verdade transcendente, jamais devendo a gravidade das nossas divergências fazer-nos esquecer que estamos de acôrdo sôbre o essencial de nossa fé, de nosso Credo, o de Nicéia, e que um mesmo Deus nos salva pelos méritos de Jesus Cristo. Separados, mas irmãos.

## I. UMA COMPREENSÃO FRATERNAL

### A. TRÊS TIPOS DE DIVERGÊNCIAS

De ambas as partes já foi ressaltado: a caridade não pode realizar a economia da verdade, nem a verdade, a economia da caridade. Aprofundando as posições do outro, manifestam-se três espécies de divergências, devendo cada uma ser elucidada:

a) Um primeiro tipo de divergências nasce do *mal-entendido*, do preconceito, da ignorância da doutrina exata professada pelos irmãos separados. "Seria impossível remediar a tantos males se não se chegasse a afastar os obstáculos da ignorância recíproca, do desprêzo e dos preconceitos" (Pio XI). Todos os fatores não-teológicos de oposição incluem-se nesta categoria, extremamente ampla. Essa amplidão nos surpreende freqüentemente, quando ouvimos falar de nós, mesmo com

benevolência, quando lemos certas obras protestantes, certas revistas até mesmo bem intencionadas. *Essa categoria deve desaparecer*: essa é a primeira finalidade tangível, imediata, incontestável, a ser atingida pelo ecumenismo.

Assim, atribuem-se aos católicos apresentações que nenhum teólogo sério pode subscrever. A Bíblia torna-se um livro suspeito, que não mais regula a vida da Igreja. O sacramento transforma-se num rito mágico, cujo efeito não é absolutamente afetado pela fé ou pela preparação pessoal. A obediência torna-se a virtude católica por excelência. O papa poderia proclamar um novo dogma apesar da discordância dos bispos e de todo o corpo da Igreja, êstes também herdeiros da Tradição. A devoção a Maria poderia substituir com vantagens o recurso a Cristo. A constituição adequada à Igreja seria a monarquia absoluta de direito divino.<sup>(2)</sup>

Não é cada qual puxando por uma das extremidades da corda, que desfaremos êstes tipos de nós, mas analisando de mais perto e objetivamente a dificuldade real ou pretensa. Tomemos uma, clássica, ligada à expressão "*Fora da Igreja não há salvação*": a fórmula é mais conhecida que o seu sentido exato. Significa que todo aquêle que é salvo o é por Jesus Cristo e na sua Igreja. Que é, pois, essa Igreja? A Igreja visível, mas à qual se pode pertencer invisivelmente. Assim sendo, já não se pode separar os bons dos maus com aquela facilidade a que levavam a crer os partidários da escola de Roberto Bellarmino. Há uma Igreja apenas, é verdade, e ela deve ser visível para ter um corpo; mas só Deus conhece os limites exatos de sua Igreja. Quem, pois, pertence a essa Igreja? Não se pode responder sem antes distinguir:

— O pertencer apenas pela fé: a Igreja é comunidade de crentes; sem a fé é impossível agradar a Deus (Hb 11.6). Essa fé exige o batismo: "Aquêle que crer e fôr batizado, sera salvo; aquêle que não crer será condenado" (Mc 16.16).

— O pertencer pleno pela fé, o batismo, a esperança e a caridade; esta última, participação ao *Agape* divino, é neces-

(2) Digamos com o Pe. Karl Rahner, S.J.: "Não poderia haver uma constituição adequada na Igreja; o Espírito dela faz parte, o único que, em última instância, pode garantir a unidade da Igreja na presença de dois poderes (Papado e Episcopado), dos quais um não se reduz, adequadamente ao outro.. Não é exato, portanto, dizer que a Igreja seja uma monarquia absoluta".

sária para alcançar efetivamente a salvação em Jesus Cristo, porquanto é ela que nos dá desde esta vida, a vida eterna de que viveremos na glória.

— O pertencer invisível à Igreja visível, aberta a tôdas as confissões nas seguintes condições, definidas pela importante decisão do Santo Ofício em 8 de agosto de 1919 (caso Feeney): “Para que alguém alcance a salvação eterna, nem sempre se exige que esteja visivelmente incorporado à Igreja como membro; mas se requer, pelo menos, que lhe dê adesão pelo propósito e pelo desejo. Entretanto, não é sempre necessário que êsse propósito seja explícito, como no caso dos catecúmenos; quando uma pessoa se encontra na ignorância invencível, Deus aceita mesmo o *propósito implícito*, assim chamado porque incluído na boa disposição da alma, pela qual o homem quer tornar sua vontade conforme à vontade de Deus”.

Muito freqüentemente, autores católicos e não-católicos, mas igualmente mal informados, dissertam sôbre a Igreja Católica como se a sua hierarquia pretendesse possuir o monopólio da distribuição da graça. Ora, é bom repetir que por mais importante que seja o papel dos sacramentos na Igreja visível, Deus não ligou sua graça, de maneira restritiva, aos sacramentos (*a fortiori aos sacramentais*), assim como não ligou restritivamente sua verdade ao que dela declara a hierarquia.

Há também, freqüentemente, mal-entendidos sôbre o lugar ocupado pela Palavra de Deus na Igreja Católica. Sois severos, com razão até certo ponto, face ao desprezo durante muito tempo manifestado pelos católicos para com a utilização pessoal da Bíblia. Não negamos o fato, bem como seja êle para lamentar. Mas, notai que a razão é amplamente histórica: “Uma vez convertida a Bíblia em palavra de ordem e em sinal de união do cisma e da heresia, não podia ser mais questão para os católicos utilizá-la sem tôda sorte de precauções e de defesa.”<sup>(3)</sup> Quanto à posição básica, o Pe. Louis Bouyer a exprime muito bem desde o início de seu pequeno livro, *Parole, Eglise et Sacrements dans le Protestantisme et le Catholicisme*, (já traduzido para o português), cuja leitura não seria nunca excessivamente recomendada. “O Protestantismo proclama-se a si mesmo a religião da Bíblia. É verdade que não há nada mais característico das Igrejas protestantes verdadeiramente

(3) Pe. Louis Bouyer, *Palavra, Igreja e Sacramentos no Protestantismo e no Catholicismo*, 1962, p. 36.

vivas do que o lugar que consagram à leitura meditada da Sagrada Escritura... Não há domínio, sem dúvida, onde os católicos podem aceitar mais facilmente as afirmações religiosas protestantes e, se podem ter motivos para perquirir complementos, esclarecimentos, não é para subestimar, em absoluto, o que os protestantes afirmam a respeito da Bíblia, mas somente para assegurar e salvaguardar o pleno valor dessas afirmações." Depois de ter precisado como se exercia o apêgo protestante à Bíblia, o Pe. Bouyer continua: "É preciso que se diga sem hesitação: todos os aspectos da espiritualidade e da Teologia protestante da Palavra de Deus, que acabamos de descrever, em si nada têm que se oponha à tradição católica. Melhor ainda: aparecem como ressurreição, regeneração dessa tradição, depois de um período de progressivo obscurecimento." No plano das divergências graves, entretanto, assinalaremos o nosso desacôrdo quando se trata de separar a leitura da Bíblia da vida de tôda a Igreja.

b) *Divergências reais, mas históricamente solucionáveis, constituem um segundo tipo de divergências.* Um autor anglicano foi bastante feliz ao dizer, referindo-se à Igreja Católica: *She cannot change, but she can explain.* Algumas vêzes, a explicação pode resolver dificuldades; o importante aqui é munir-se de paciência: o trabalho ecumênico não é da alçada de uma vida humana. Contamos com o II Concílio do Vaticano para "explicar" certos pontos importantes na nossa eclesiologia, notadamente para situar os limites do poder papal face ao poder dos bispos, poder igualmente de instituição divina, tudo dentro da vida de uma Igreja fiel à sua cabeça, Cristo.<sup>(4)</sup>

Durante séculos a questão da "Processão" do Espírito Santo foi considerada "obstáculo insuperável" entre a Ortodoxia e o Catolicismo romano. Em seguida a aprofundamentos litúrgicos e teológicos, históricos e patrísticos, muitos especialistas no assunto, de uma parte e de outra, estimam que não há realmente divergência fundamental suscetível de dividir gravemente a Igreja. O Padre Congar acredita que progresso semelhante poderá ser atingido com relação à questão da primazia romana.<sup>(5)</sup> Está claro que uma vez destruída a maior parte dos preconceitos, pelo menos no nível dos teólo-

(4) Cfr. *L'Épiscopat et l'Église universelle*, publicado em 1962 sob a direção de Y. Congar e R. D. Dupuy.

(5) Y. Congar, *Aspects de l'Oecuménisme*, 1962, p. 36.

gos, este segundo tipo de dificuldades será o terreno próprio para o ecumenismo doutrinário; constitui o campo mais homogêneo para o esforço ecumênico com vistas na aproximação.

Entre os pontos a esclarecer, que não vamos citar na totalidade, e onde há possibilidades de progresso, o da *autoridade da Igreja* é dos mais importantes: "Pode-se dizer com razão que a grande dificuldade dos protestantes diante da Igreja Católica (e diante da Igreja do Oriente separada de nós da mesma forma)," escreve o Pe. Bouyer no segundo capítulo do pequeno livro já indicado, "é a autoridade, mais particularmente a autoridade doutrinária que ela reivindica. Para os protestantes mais fiéis ao espírito do protestantismo primitivo, essa posição se justifica pelo receio de o que fôr concedido à autoridade da Igreja ser subtraído à autoridade da Palavra de Deus na Bíblia." Essa reação dos Reformadores, estima o Pe. Bouyer, provém de que "já confundiam o que diz efetivamente a Palavra de Deus com certas interpretações subjetivas, incompletas senão de todo errôneas, que eles mesmos enunciavam. A Igreja, em face disso, só podia fazer-lhes oposição, para conservar o sentido autêntico e integral da Escritura, sentido do qual é a depositária responsável. Desta sorte, uma vez que opunham à autoridade da Igreja a autoridade da Palavra de Deus, os primeiros protestantes se opunham, afinal, à Igreja, porque recusavam submeter seus pontos de vista pessoais à correção de uma visão das coisas, que transcende a consciência individual. Os protestantes posteriores, que também vieram a se opor à autoridade da Igreja, não pelo fato de ser a autoridade *da Igreja*, mas simplesmente por ser uma autoridade, nada mais fizeram do que tomar consciência daquilo que já estava implicado na revolta de seus predecessores, na aparência diferentemente inspirada." E vejamos agora três conclusões do mesmo autor, relativas às dificuldades da posição protestante face à Sagrada Escritura, que podem tornar preferível o caminho católico, que as evita:

"1. A primeira é que a autoridade da Sagrada Escritura, se não se tornou a de uma letra morta, que cada um torce à sua feição, permanece de fato a autoridade de uma determinada interpretação viva da Sagrada Escritura: a de um grande reformador, como Lutero ou Calvino, de um grande espiritual, como Wesley, ou de um pujante teólogo, como Barth.

“2. A segunda é que essa autoridade não chega jamais a se afirmar, a não ser por meio de uma determinada organização da Igreja, a qual afirmará seus pontos de vista sobre a Escritura e seu sentido vivo em confissões de fé, em livros simbólicos, tentando aplicá-los e impô-los por medidas disciplinares mais ou menos eficazes.

“3. A terceira é que, a partir do momento em que se rejeitou e se continua a rejeitar, por princípio, a autoridade da Igreja tradicional como contrária à autoridade da Palavra de Deus, o reconhecimento da autoridade que se outorga à interpretação dada à Escritura, por esta ou aquela personalidade religiosa, e o reconhecimento da autoridade desta ou daquela organização que se esforça por manter a referida interpretação, tornam-se reconhecimentos constrangedores e como que vergonhosos. Só isto paralisa a autoridade das Igrejas da Reforma, em matéria doutrinal pelo menos. Salvo no caso das pequenas scitas, estreitas e intolerantes, até hoje nada impediu que em tôdas as Igrejas da Reforma existisse de fato, entre fiéis e até eclesiásticos, as maiores variedades e diversidades de interpretação de tudo quanto afirma a Escritura...”

Face a isso, “se a Igreja Católica reivindica para si uma autoridade propriamente doutrinária, é justamente porque se considera apostólica: quer dizer, não qualquer Igreja, mas a própria Igreja instituída por Jesus Cristo sobre o fundamento dos apóstolos. Portanto, para se compreender a autoridade que a Igreja Católica se atribui, deve-se começar por precisar bem duas coisas: 1) o que era a autoridade dos apóstolos; 2) a maneira pela qual a Igreja de hoje se crê ligada aos próprios apóstolos.” “A Igreja católica não sustenta, nem jamais sustentou, que os bispos e o papa sejam “outros apóstolos”, no sentido estrito da palavra. Ensina, o que é bem diferente, que são os “sucessores dos apóstolos”... jamais se pensou na Igreja católica que os bispos ou o próprio papa pudessem construir alguma coisa sobre outro fundamento, senão aquêle que os apóstolos, e somente êles, colocaram. A sua missão não é, de maneira alguma, a de novos fundadores, mais ou menos independentes dos primeiros. É a missão de conservadores e transmissores daquilo que foi imediatamente comunicado pelos apóstolos. A fé da Igreja Católica é a mesma dos apóstolos. A Palavra que seus bispos anunciam é exatamente



aquela que os apóstolos ensinaram por primeiro.” “Reivindicando a autoridade para a sua tradição e a sua hierarquia, a Igreja Católica não quer, absolutamente, minimizar o caráter definitivo, impresso uma vez por tôdas, na doutrina dos apóstolos, tal como chegou até nós no Nôvo Testamento, onde êles próprios ou seus discípulos imediatos, sob o contrôle dêles, a deixaram por escrito. Entretanto, por um lado ela afirma ser a mesma comunidade à qual os apóstolos comunicaram o Espírito de Cristo, a fim de que o *kerygma* de Cristo pudesse ser aí guardado, não simplesmente como uma nova lei escrita, mas como a lei viva, gravada, como diz São Paulo, nas tábuas de carne do nosso coração. Por outro lado, ela afirma que os bispos e o papa em primeira linha, no meio dêles, foram instituídos pelos próprios apóstolos, não para trazer, como êles o tinham feito, um nôvo ensinamento, mas para continuar proclamando, com a mesma autoridade que êles tinham recebido de Deus em Cristo, o *mesmo Evangelho* e, em particular, para corrigir, retificar tôdas as adulterações a que poderia vir a ser submetido numa comunidade que permanece humana, mesmo vivendo nela o Espírito de Deus.” “A Igreja (Católica) é a primeira a afirmar que a Bíblia possui nela e sôbre ela a autoridade imediata e única da Palavra de Deus, fixada em expressão inspirada. Mas sustenta também que essa autoridade dos escritos sagrados reduz-se a uma simples palavra, se a verdade que exprimem não mais permanece o objeto de uma possessão viva, e se essa mesma possessão viva não é preservada de se degenerar, de se alterar, pela presença dos mandatários de Cristo que, não mais para plantar mas para manter em vida o que sômente os apóstolos podiam plantar, receberam dêle, como os apóstolos e por meio dêles, o carisma de falar em seu nome e com a sua autoridade.”<sup>(6)</sup>

É evidente que não poderemos em algumas horas ou mesmo em alguns anos dissipar as divergências de que falamos; êsse trabalho exige de nós tanta paciência quanta lealdade. Para não ser unilateral, acrescento que nós mesmos temos muitos progressos a realizar antes de vos compreender perfeitamente. Penso que todo protestante conhece a página de Dostoievski, extraída de *Os Irmãos Karamazov*, conhecida como a Lenda do Grande Inquisidor. É bastante severa para denunciar

(6) L. Bouyer, op. cit. ed. port. pp. 67, 48-49, 58, 60, 67, 69, 75.

a política romana muito humana, mas não me sinto com o direito de dizer que a Igreja Católica não seja constantemente assediada pelas tentações descritas por Ivã, e que jamais, absolutamente jamais, tenha cedido. Parece-me que no esforço de esclarecimento exigido de todos nós, a parte pedida aos Evangélicos é sobretudo de ordem doutrinal, partindo da Bíblia e da Tradição, está claro; aos católicos pede-se principalmente um esforço de ordem histórica: reconhecer, por um lado, os fatos religiosos, a história do catolicismo, cientificamente atestados, o que parece ainda, para alguns clérigos, exigir um esforço quase sobreumano; por outro lado, trabalhar no sentido de uma Teologia mais pastoral, mais aplicada, menos dissociada da prática das massas ou das elites.

c) Abolidos os preconceitos, dâsfeitas as divergências redutíveis, restará — melhor evidenciado — um *terceiro conjunto de divergências*, as que podem ser consideradas *insolúveis no presente*. Estas mesmas se beneficiarão com o trabalho ecumênico que discernirá melhor o confronto de concepções básicas das repercussões de fatores “não-teológicos.” *É ilusório acreditar que se chegará a um acôrdo sôbre todos os pontos, porque a Igreja Católica nada pode suprimir dos dogmas já promulgados, e porque nossos irmãos separados não se mantiveram na jurisdição do único magistério que pode assegurar de maneira absoluta que êsses progressos dogmáticos correspondam perfeitamente à verdade progressivamente descoberta pelo Espírito Santo na sua Igreja, conforme a promessa de Cristo quando advertia os apóstolos de que não podiam recebê-la totalmente no momento.*

Um desses pontos mais importantes refere-se à maneira de ler a Bíblia. “Qual é, pois, do ponto de vista católico, o êrro protestante com referência à Sagrada Escritura? É o de ter progressivamente separado a leitura da vida, na Igreja tradicional, ao ponto mesmo de ter chegado a colocar em contraposição a autoridade da Escritura com a autoridade da Igreja... A Palavra de Deus não pode continuar tal, se a sua letra, conservada nas Escrituras, é arrancada do testemunho vivo do Espírito na Igreja... O problema pendente, por conseguinte, entre o protestantismo, de um lado, e o catolicismo, não é absolutamente o de saber se a autoridade da Palavra de Deus na Sagrada Escritura pode ou não ser limitada por outra au-

toridade. É o de saber em que condições de fato, estabelecidas pelo próprio Deus, que é o autor das Escrituras, a autoridade soberana dessas Escrituras pode ser efetivamente e praticamente respeitada.”<sup>(7)</sup>

Aprofundar os pontos exatos em que nascem as divergências não é suprimi-las. Mas se perceberá melhor, então, que a opção não é tão claramente entre o bem e o mal, como aparece freqüentemente nas exposições apologéticas ou de vulgarização medíocre. Se tivéssemos maior preocupação com o rigor dogmático (isto é para os reformados) e com a exatidão histórica (isto é para os católicos), saberíamos melhor que a escolha, geralmente, está entre duas acentuações, dois valores que se apresentam muitas vezes *existencialmente* como antitéticos. Alguns exemplos:

— *Liberdade e obediência.* Um primeiro passo será tomar consciência da sua não-oposição doutrinal: a liberdade deve ser salvaguardada até no exercício da obediência que a guia. Mas não sejamos ingênuos: momento haverá em que teremos de optar, e alguns sacrificarão um tanto precipitadamente a liberdade pessoal, enquanto outros, também um tanto rapidamente, os valores da obediência

— *Unidade e liberdade.* Do exercício da liberdade individual surge imediatamente uma multiplicidade de posições: até onde se pode admitir a legitimidade das divergências no mesmo organismo, na mesma comunidade? Eis a questão. Todos somos a favor de uma *Igreja una*, todos somos a favor de cristãos *espiritualmente livres*. O protestante, porém, dirá ao católico: “você pagam muito caro a sua unidade”, e o católico responderá: “você pagam muito caro a sua liberdade de consciência”. “E o preço que pagam pela unidade, perverte a unidade”; “e o preço que pagam pela liberdade de consciência perverte essa liberdade”. Levados pela oposição, esquecemos, muitas vezes, o peso positivo do valor privilegiado para a outra confissão, esquecimento mal compensado por nosso próprio exagêro para com o valor escolhido como fundamental em nossa Igreja: exagêro da autonomia individual, de um lado, exagêro do papel da autoridade hierárquica de outro. Acreditamos, por isso, que o progresso, para todos, estará no fato de se deixar influenciar pelo que devemos reconhecer de

(7) L. Bouyer, *id.*, p. 38, 39, 41.

positivo nos outros. Felizmente, os católicos de hoje percebem melhor que a Igreja não se identifica com a Hierarquia, e que esta não monopoliza nem a distribuição da graça nem o Espírito Santo. Felizmente, também os evangélicos percebem melhor a urgência de uma Igreja visivelmente una. Se nos recusamos a orar por uma multidão de "Espôsas" de Cristo, é natural desejar também para a única, uma única face, isto é: uma unidade visível.

Afinal, cada um estima mais alto o preço pago pelo outro para obter certo valor; não desprezemos, entretanto, o apêlo dêsse valor. Assim como as pessoas humanas concretas têm qualidades e defeitos, muitas vêzes os defeitos de suas qualidades, e é preciso amá-las como são, sob pena de irrealismo, assim as confissões religiosas, as Igrejas, apresentam também existencialmente os defeitos de suas qualidades. Se fomos lúcidos amamos os homens não obstante os seus defeitos, não em razão dêles; e porque sofremos por êsses defeitos, tentamos corrigi-los com amor. Pode, assim, um católico reconhecer que em certos pontos os protestantes tiveram mais êxito do que nós; sofremos por causa dos defeitos que sabemos existir em nossa própria Igreja: não a amamos por isso, amamo-la apesar disso; continuamos fiéis a ela porque, não obstante tudo isso, estamos convencidos de que ela representa, mais do que qualquer outra, a verdade.

É preciso ser muito superficial, ou estar muito mal informado, para não sofrer por causa de sua própria Igreja, como, às vêzes, se sofre por causa da própria família, sem, contudo, renegá-la. Conviria respeitar melhor êsse sofrimento dos irmãos separados, evitando qualquer generalização precipitada. Suspeito mesmo que êsse sofrimento é maior nos católicos, em certos católicos, porquanto se sabem mais solidários, mais comprometidos pelos atos da Hierarquia. Não se deve exagerar a infalibilidade dessa hierarquia: ela não está ao abrigo das faltas pastorais, hoje como em todos os tempos.

## B. DA APOLOGÉTICA À COMPREENSÃO DA SACRAMENTALIDADE DA IGREJA

A Igreja é mãe notadamente no sentido em que forma dia a dia a nossa mentalidade. Torna-se difícil distinguir os objetos pensados dos quadros culturais onde, de fato, se transmite o conhecimento religioso. O choque de mentalidades é o ponto

de tropêço, o mais profundo, entre dois mundos culturais diferentes, porque torna sempre difíceis e, às vêzes, vãs as tentativas de diálogo. É importante ter-se consciência dessa dificuldade para se munir de paciência, de prudência e de humildade, a fim de vencê-la pouco a pouco.

Sem muito nos determos, consideremos alguns resultados mais notáveis do atual balanço de quatro séculos de apologética. Frequentemente exagera-se (fora ou dentro da Igreja Católica) o alcance da infalibilidade romana (esquecendo-se as condições que a restringem e o fato de que o papa não pode ir de encontro a um ponto tradicional); minimiza-se o papel dos bispos, cuja ordem estrutura a Igreja, conformemente a instituição de Cristo; atribui-se à Santíssima Virgem uma importância ou um papel que não tem realmente num cristianismo que respeita as Escrituras.

Há também equívocos sobre *o sentido real da submissão* que se requer do cristão com relação à Igreja: à luz da fé, essa submissão é a mesma que o Espôso exige da Espôsa. Submissão que se torna mais misteriosa, é verdade, quando se refere a uma instituição de que os homens correm o risco de abusar contra outros homens. É preciso que se reconheça que a Teologia e a espiritualidade da obediência, consideradas do lado do súdito, foram hipertrofiadas com relação à Teologia e à espiritualidade que devem regular a quem quer que tenha cargo, ministério e responsabilidade na Igreja. Cristo já havia advertido: que o primeiro se faça o servidor de todos; o desejo de poder vem do Maligno. Mas na terra não há liberdade sem riscos, tanto no plano institucional como no plano individual. Deus protege sua Igreja contra os perigos mais graves pelo carisma especial da infalibilidade; não a protege dos outros. Tudo isso o católico aceita na fé; se essa fé é esclarecida, se o fiel não lhe acrescenta falsas certezas nascidas de um orgulho coletivo ou de contingências históricas, nada há a temer de um perfeito conhecimento da História da Igreja. A revolta contra essa ordem providencial bem poderia ser da mesma natureza que a revolta contra a Encarnação, por mais explicável que pareça diante de certas pretensões exageradas em sentido contrário, ou certa cegueira sobre a realidade histórica passada ou presente.

De modo geral, a crítica protestante muitas vezes se apega a elementos de fato contestáveis, identificando-os muito apressadamente com o próprio catolicismo:

— os excessos populares das devoções resvalando para as superstições (o silêncio da hierarquia não deve ser sempre tomado como aprovação positiva);

— as exposições simplistas de obras de vulgarização, que irritam todo teólogo mais sério (o *imprimatur* não põe um trabalho ao abrigo de toda crítica dentro da própria Igreja);

— as posições de teólogos extremistas, confundindo, às vezes, a Tradição com seu próprio imobilismo reacionário, ou excessivo evolucionismo dogmático (nem tôdas as esperanças dos mariólogos correspondem ao *desideratum* da Igreja).

A unidade católica, à qual a Igreja Romana está tão firmemente apegada, não exclui uma pluralidade de orientações teológicas e uma grande variedade de famílias espirituais, fruto inevitável e benfazejo da liberdade que os cristãos devem conservar na Igreja que os guia quanto ao essencial. Essa mesma liberdade admite posições que outros católicos consideram erradas.<sup>(8)</sup> O magistério é, de fato, mais sensível a certos desvios que a outros; não é sua função tradicional resolver todos os pontos ainda deixados à livre discussão entre especialistas. O papel do doutor e do pastor sempre foram considerados complementares: um não pode dispensar o outro para guiar as almas para a salvação na verdade.

É conhecido o êxito, mantido no nível dos manuais secundários, da *apologética das notas da Igreja*. Entre um fundamento dogmático seriamente enraizado na Revelação e na Tradição, mas aceito na fé (que, portanto, só se pode impor aos membros da Igreja), e as elaborações de certos teóricos que acreditam convencer o adversário com seus recursos sim-

(8) Por exemplo quando Monsenhor Charles Journet solicita ao Concílio que acrescente oficialmente o título de *romana* às qualificações clássicas da Igreja: *una, santa, católica, apostólica*, nós não estamos absolutamente de acôrdo com êle, porquanto as quatro notas tradicionais têm um caráter essencial que se opõe ao caráter contingente do título *romana* (além da possível confusão com a significação de *poderio romano*): antes da chegada de Pedro e de Paulo a Roma, a Igreja já existia *una, santa, católica, apostólica*, no sentido em que vemos ainda entendê-lo, hoje em dia, mas não era *romana* (a não ser por destino histórico a se realizar no futuro; nesse sentido ela é, pelo menos igualmente hierosolimita, porque o seu destino escatológico a leva a espriar-se integralmente na Jerusalém celeste).

plistas, às vêzes a distância é grande. Êste, por exemplo, não hesita em pretender que a *unidade* da Igreja Católica seja um milagre. Mas, em sua própria concepção, homem algum pode alterar a unidade católica porquanto um herético ou sismático que se afasta não corrompe a unidade da Igreja, mas simplesmente abandona a Igreja una. Milagre haveria se nenhum cristão jamais abandonasse a unidade; mas quem ousaria pretender que assim acontece? Abandonos individuais, em pequenos grupos ou em blocos continentais, a História da Igreja já passou por tudo em matéria de cisão! Cada Igreja constrói a teoria da unidade a partir do que possui; não se pode censurá-la; mas é preciso ainda que essa teoria respeite a História. A unidade visível? Afinal, todos a desejamos. Para um católico, o caminho é simples: a adesão ao papa. *Excluir aquêles que pensam diferentemente de nós não exige grande coragem* (o que não é suficiente para condenar essa atitude) *e não constitui um caminho muito original para realizar a unidade.* A adesão ao papa é um critério fácil. Os católicos a aceitam porque vêem no papado uma instituição divina, afirmando-se progressivamente no decorrer da História; sem essa fé, o critério pode parecer arbitrário e muito elevado o preço que por êle se paga. A Igreja una é católica. Lendo-se a maioria dos escritos católicos sôbre a *catolicidade*, não se imagina que essa mesma Igreja agrupe visivelmente apenas um sexto da humanidade. Para aquêles que se pretendem a única Igreja verdadeira, depois de vinte séculos de apostolado não se pode dizer que seja um triunfo. Católicas de direito, a maior parte das grandes religiões assim se pretendem; católicas de fato, qual o é? Além da implantação européia e americana que conhecemos, algumas comunidades de fiéis aqui e acolá, na África, na Ásia, na Oceania, não são necessariamente suficientes para nos convencer de que o catolicismo esteja presente e seja conhecido em tôda a parte, e, *a fortiori*, seja sempre irradiante. Quanto à *santidade*, nenhuma religião evoluída pretende, hoje em dia, ter dela o monopólio. Por fim, a *apostolicidade* — longe de ser um têrmo de ligação incontestado — é antes a pedra de tropêço a partir da qual as interpretações divergem entre os cristãos. Todavia, isso não quer dizer que não se possa salvar do naufrágio a apologética das notas. Cabe, então, *procurar, no plano do fenômeno, onde se acha a uni-*

*dade mais exigente; a santidade mais irradiante; a tendência mais eficaz para a universalidade expressa pelo espírito missionário vivo e evangélico; a mais estrita concepção da apostolicidade; tudo de acôrdo com as Escrituras.*

Registremos, pois, o fracasso parcial dessa via de aproximação; procuremos antes um centro de inteligibilidade que ajude a penetrar na visão católica do cristianismo. Foi proposta a noção de *transparência*. É verdade que o cristão deve ser irradiante, vivendo do ideal evangélico; vive como resgatado cuja esperança de salvação se enraíza na fé em Cristo. A fé se quer contagiosa; a esperança e a caridade, não menos. É, pois, a vida de tóda a comunidade que se quer transparente: o reino de Deus busca a sua transparência através de tóda comunidade de cristãos autênticos. É mais difícil perceber o que o catolicismo oferece, aqui, de original com relação aos Evangélicos. Não me parece que a noção de *transparência* ofereça alguma indicação sôbre a natureza exata da organização eclesial na terra.

Assim, de nossa parte, preferimos aprofundar mais uma idéia próxima diferente, a idéia de *sacramentalidade* aplicada a tóda a Igreja. Cristo é sacramento do Pai; a Igreja é sacramento do Filho e do Pai, e de tóda a Trindade. Basta que se aceite um único sacramento, o batismo, para admitir certa sacramentalidade da Igreja, comunidade que deve conduzir a Deus através da História. Mas há degraus na organização sacramentária da Igreja. Aquêles que se irritam com o termo *instituição* devem atentar em que todo sacramento é instituição, sob pena de ser rito mágico indigno do cristianismo. O sacramento é sinal eficaz do acontecimento e da extensão da salvação: êle só existe em virtude da instituição de Cristo, e só é eficaz porque Deus age nêle hoje mesmo. Isso é rigorosamente verdadeiro com relação à Igreja, com realismo incomparável uma vez aplicado à Igreja Romana. Ela seria jactanciosa se, ao se arrogar os podêres que se reconhece, não o fizesse pelo próprio Cristo, que assim os fixou, e se Deus não continuasse a cada instante a agir através dela. Há mais do que transparência, expressão de alcance muito moral, a nosso ver; há sacramentalidade no sentido pleno, a tal ponto que a Igreja Católica só se compreende a si própria como prolongamento da Encarnação do Verbo de Deus. Uma instituição



eclesial que desertasse a vida, o poder divino da graça, não seria mais do que sepulcro caído, rivalizando no mesmo plano com os grandes dêste mundo. Ninguém aqui deseja essa situação. Na medida em que a Igreja Católica vos dá, por vêzes, entretanto, a impressão de ser um tal esqueleto institucional, é porque ou vos enganais a respeito dela ou ela se engana a si própria, confundindo a irradiação do Evangelho com o poder dêste mundo; não se pode responder *a priori* para resolver casos determinados.

Bem compreendida, a noção de sacramentalidade, vê-se quão profundamente penetra na visão católica. Tudo que do exterior parecia rito, instituição, rubrica, lei, letra, é, na realidade, instrumento a serviço de uma fôrça invisível, da graça transcendente, do Espírito todo poderoso, *em razão de uma determinação divina*. Então, por que Deus não age invisivelmente, pela operação da sua graça, convertendo o coração do homem e justificando-o sem intermediário material? Por que Deus criou o homem espírito e carne, e disso não se arrepende? Arrepende-se tão pouco que dá carne a seu próprio Filho, Verbo eterno, incriado. É preciso que se esteja penetrado da visão bíblica do homem, cheia de realismo, para poder apreender até que ponto o espírito do homem está entranhado no domínio do corpo e do corporal. O espírito humano, mesmo na sua transcendência, exige mediações corporais: o que é verdadeiro no plano do conhecimento natural, Deus o respeitou no plano da salvação eterna. *Dá a instituição divina do sacramento*. O homem deve ver, ouvir, tocar, numa palavra: operar no plano das coisas corporais. No sacramento, porém, essa condição do agir humano é assumida por Deus, como agente principal e invisível, que produz os seus efeitos através da operação humana, e, por conseguinte, através das coisas sensíveis. Neste sentido, o sacramento é instrumento. Proporciona-se admiravelmente ao homem, que é espírito e corpo; adapta-se perfeitamente às exigências sociais da vida humana, enquanto todo gesto humano, especialmente aquêle que comunica o dom de Deus, é manifestação e sinal do laço social que nos une a todos. O modo de operar divino através dos sacramentos é ainda reclamado pela própria condição da humanidade de Cristo no céu, cuja ação entre os homens se deve perpetuar, não apenas de maneira invisível, senão também

através dos *sinais sensíveis eficazes*,<sup>(9)</sup> que são os sacramentos dessa presença viva e ativa de Cristo no meio dos homens.

Contudo, para entendermos perfeitamente o lugar e o alcance dos sacramentos na economia da salvação, devemos admitir em última análise que o dom de Deus se faz através da colaboração real e vivida dos intermediários: a Humanidade de Cristo, em primeiro lugar, como vemos no Evangelho, mas também a ação humana do ministro, rito praticado na Igreja, sinal eficaz do dom de Deus, que nos é comunicado através da Humanidade de Jesus, gloriosa no céu. A riqueza desse gesto humano assumido por Deus e por Cristo coincide com a realidade sobrenatural que reconhecemos à Igreja. Assim como no sacramento o gesto humano é veículo do dom de Deus, na Igreja a reunião dos homens como tais, a comunidade, a sociedade humana, veicula também o dom divino, que nos reúne a todos na sociedade de amor plenamente encarnada, em continuidade com o Verbo encarnado.

Qual, pois, a compreensão que se requer de nossos irmãos protestantes e que a explicação precedente tinha por fim ajudar? Que aceitem a originalidade e a lealdade, a coerência, a verossimilhança e até mesmo a atração de uma perspectiva eclesiológica cuja chave está nesta exigência: aprofundar ao máximo possível os valores que nos são comuns de unidade, santidade, tendência missionária, de construção eclesial sobre o fundamento dos profetas e dos apóstolos, permanecendo Cristo o chefe e o senhor da Igreja; o Espírito Santo animando-a em todos os seus membros, a Bíblia viva sendo a regra divinamente instituída. Esforço de transparência; realização suprema de sacramentalidade.

O Verbo que se serviu da *humanidade crística* para nascer de uma Virgem e aparecer ao mundo, para agir no mundo, é também aquele que fundou a Igreja. Por outro lado, é sob sua inspiração que a Escritura nos apresenta as duas imagens do Espôso e da Espôsa, da Cabeça e do Corpo. Parece, pois, estar na lógica da Criação, na linha da Redenção pela cruz, na perspectiva escatológica de uma ressurreição gloriosa dos corpos, aproximar ao máximo os caracteres de sacramentali-

---

(9) Tudo isso em perfeito acôrdo com o realismo evangélico. "Aquele que diz que ama a Deus e odeia seu irmão é um mentiroso." "Por isto vos reconhecerão por meus discípulos..." "Não aquele que diz: "Senhor, Senhor..."

dade da Igreja aos da sacramentalidade da humanidade de Cristo. Assim nos parece, em sua originalidade, a visão fundamental da Eclesiologia católica, eclesiologia essencialmente realista e escriturária, igualmente oposta à magia do rito morto e da palavra vazia, bem como à espiritualização de um ser humano sem corpo, de uma comunidade sem estrutura social.

A sacramentalidade da Igreja aplica-se evidentemente à *proclamação da Palavra de Deus*, porque na Igreja-sacramento a Palavra permanece realidade viva e ativa, fecunda e santificante. Mas a sacramentalidade da Igreja engloba também a ação divina, santificando o homem através dos sete sacramentos. O templo, a igreja, não deve ser reduzido a uma escola, ainda que de Teologia. A proclamação da Palavra não é um fim em si mesma; ela se integra como meio para que o homem regenerado viva em Cristo e cresça nêle até a vida da glória. Dai a nossa recusa em permitir, em nossas igrejas de pedra, que a cátedra destrone a mesa da Ceia: não há rivalidade entre o altar e o púlpito; são dois pólos (Palavra e Sacramentos) indissociáveis de nossa vida cultural cristã. A Palavra de Deus vem de Deus-Mistério e culmina em nós numa imersão-participação no Mistério salvador de Cristo. E daí decorre tôda a vida cristã.

## II. UMA AJUDA FRATERNAL

Na perspectiva da união “diante de nós”,<sup>(10)</sup> a única aceitável por todos, cada confissão é levada a evoluir por uma conversão constante ao Evangelho e ao Reino. Trata-se de um progresso, de uma evolução, de uma conversão ao melhor modo de viver hoje e amanhã,<sup>(11)</sup> para o que, atualmente, dois fatores devem concorrer de maneira decisiva:

---

(10) O que significa a recusa de um *regresso ao passado* (por exemplo: pelo acôrdo sôbre antigas fórmulas tornadas ambíguas) e a recusa de assimilação no estado atual das Igrejas (a famosa “volta” que os católicos atrasados continuam a achar concebível sem nenhuma modificação de sua parte, ilusão contra a qual, pela primeira vez na história dos papas, João XXIII tomou claramente posição).

(11) Nos meios católicos bem informados, sobretudo depois dos trabalhos de Y. Congar (*Verdadeira e falsa reforma na Igreja*) e de H. Küng (*Concile et retour à l'unité*) não se discute mais o caráter totalmente tradicional e legítimo das expressões: reforma na Igreja, conversão perpétua da Igreja ao Evangelho, etc.

— *Volta às fontes* de fundação e de inspiração (Escritura, Tradição), fontes cada vez melhor conhecidas, aprofundadas, isto é: desenvolvidas (como o grão de mostarda). “Quando Ele vier, Ele, o Espírito de verdade, Ele vos ensinará tôda a verdade”.<sup>(12)</sup> Como salienta o cardeal Bea, a ajuda mútua no plano científico pode e deve continuar, estender-se e transbordar na espiritualidade e no culto, não sendo o cristianismo uma gnose. A Palavra que se trata de levar ao mundo é “de vida” e não pura especulação ou pesquisa arqueológica. Acresça-se que geralmente muito próximos são os nossos problemas de pastoral e de missão.

— *Diálogo com as outras confissões cristãs atuais*. A peregrinação no tempo se completa, assim, com uma peregrinação no espaço. As exigências da consciência contemporânea impedem os cristãos de evoluírem hoje como se não existissem “os outros”. Após tantos séculos em que a atenção aos “outros” e a sua influência só se manifestaram para acentuar as diferenças e oposições, parece chegado o momento de evoluir para um conagraçamento na verdade. Tal esforço inclui, de modo especial, uma crítica sã, moderada para ser fecunda, pois todo excesso nesse plano esteriliza; uma crítica sã não é somente expressão de responsabilidade e amor à verdade, mas, também, homenagem de fraternidade e dom de caridade.

Nesta segunda parte, tratando da ajuda que podeis oferecer à construção da Jerusalém celeste, formularei três pedidos:

- Progresso no que tendes de melhor (A);
- Emulação e exemplo a oferecer aos católicos (B);
- Atenção à evolução encorajadora do catolicismo contemporâneo (C).

## A. PROGRESSO NO QUE TENDES DE MELHOR

Na diversidade de uma comunidade, a ajuda mais preciosa é freqüentemente a mais específica: que cada um dê do melhor que tem, do mais autêntico que é. Tentemos precisar alguns pontos:

1) *Recusar concessões que forem julgadas injustificadas após sério exame*. Provavelmente jamais ouvistes um católico vos dizer isto. É lamentável, sendo antiga a doutrina.

(12) São João, 16.13, precisando 14.26 e fazendo menção claramente de um progresso dogmático.

São Tomaz declara que aquêle que julgasse moralmente má a adesão a Cristo cometeria falta aderindo a Êle (Suma Teológica, I-II, q. 19, a .5). Antes de optar, porém, é necessário que a pesquisa, o exame, tenham sido suficientemente aprofundados e objetivos. "Não pediremos aos nossos irmãos separados que renunciem a coisa alguma daquilo que há de positivo, de autêntico nas suas grandes instituições religiosas. Pedir-lhes-emos, pelo contrário, tirarem intrêpidamente daí tôdas as conseqüências lógicas, declara o Pe. Bouyer. Pedir-lhes-emos queiram ver que a Igreja não se lhes opõe para recusá-los, ou para minimizar coisa alguma daquilo que com justa razão têm por essencial, mas sim para salvaguardar-lhe tôda a realidade, com uma plenitude que verdade alguma cristã pode conhecer a não ser no único e completo corpo de Cristo. Entretanto, para ter o direito de pedir-lhes um tal esforço, importa que nós, católicos, envidemos um outro, que sem dúvida não é menor nem menos urgente. . . , que compreendamos os outros, que antes de nos apressar em dizer "não" diante dos erros. . . sejamos atentos em dizer um "sim" franco e sem reservas a tôdas as verdades e, sobretudo, se são verdades nas quais estamos muito pouco habituados a pensar".<sup>(13)</sup>

2. *Tomar consciência de vossa responsabilidade cristã na América Latina*, devida a vosso recente progresso nesses países.<sup>(14)</sup> Se o cristianismo que transmitis aos membros de vossas Igrejas não é de qualidade superior ao cristianismo de que viviam as populações nascidas católicas, vossa extensão não é progresso no reino de Deus.

3. *Reforçar entre vós os laços do ecumenismo*. Isso interessa também à Igreja Católica, pois se ela tem frente a si não uma multidão de denominações estranhas umas às outras, mas um organismo coerente (não digo uma super-Igreja), ela mesma tomará muito mais a sério o diálogo ecumênico porque terá à sua frente um interlocutor autorizado do protestantismo, um organismo com quem falar.

(13) Louis Bouyer, "Palavra, Igreja e Sacramentos", p. 117 s.

(14) (Conforme à revista romana *La Settimana del Clero* encontram-se na América Latina mais lugares de culto protestante que igrejas católicas, e mais candidatos ao ministério pastoral protestante que ao católico. Em 40 anos, os protestantes passaram de 170.000 para 4.260.000, e seus lugares de culto, de 3.530 para 25.870. No momento atual, estima-se que na América do Sul, 1.000 católicos, por dia, tornam-se protestantes. *Service Oecuménique de Presse et l'Information*, 4 de maio de 1962, p. 11; *Irenikon*, 1962, n. 2.243.

4. Desejamos ainda um esforço vosso para *não pregar-des a Palavra de Deus contra nós*, nem contra qualquer outra comunidade dos homens, nossos irmãos. Estejais certos de que hoje os melhores padres católicos esforçam-se para não pregar “contra vós”.<sup>(15)</sup> Um ministro da Palavra de Deus prega a verdade da Palavra de Deus, condenando os erros; se nós nos constituímos juizes do que é justo e do que não o é, permaneçamos humildes e prontos a aprender sempre melhor onde está a verdade. Acontece, sobretudo no Brasil, que a prática do catolicismo lhe traz certos elementos estrangeiros, contingentes e contestáveis; de boa vontade nos unimos à vossa crítica de tôda a mariolatria, de tôda papolatria, de tôda magia, de tôda superstição. Mas a caricatura de uma religião verdadeira não basta para condená-la. Quero dizer: diante de certos abusos, certos desvios condenáveis, pode-se procurar saber se é verdadeiramente isso o catolicismo; se sim, é preciso conduzir o povo a uma outra confissão; se não, o problema seria antes de reajustar os fiéis à sua própria religião mal compreendida ou mal praticada. Quem conhece o estado do catolicismo na América do Sul compreende que o sucesso de qualquer religião viva seja aí relativamente fácil. Mas, prestai atenção ao seguinte: o povo não tem os meios de discernir se o catolicismo que êle praticava era mau ou se a maneira como o praticava é que pedia uma reforma.

5. *Enfim, desejamos vos ver atentos às questões que a Igreja Católica vos coloca por sua própria existência.* Sem nada negar dos valores aos quais estais legitimamente apegados, parece-me que poderíeis tirar proveito da vida católica no que ela apresenta atualmente de melhor, sobretudo nos seguintes terrenos:

— Sentido de comunidade, de *unidade e organicidade* da Igreja, em oposição a todo individualismo do qual não protege necessariamente uma evasão mística. “É a Igreja, tôda inteira,

---

(15) “Quanto ao Concílio, êle não é dirigido contra coisa alguma nem contra ninguém. Seu objetivo é exclusivamente positivo: trata-se do progresso e da renovação interior da Igreja”, Cardeal B. Alfrink, primaz da Holanda. E do Papa, ao abrir o Concílio: “Hoje a Igreja de Cristo prefere usar antes o remédio da misericórdia que o da severidade. Penso que será mais útil às necessidades da hora presente mostrar o valor do seu ministério, ao invés de condenar.”

a comunidade dos fiéis, que escuta a Palavra e que a ela se submete" (Pastor Jean Bosc).<sup>(16)</sup> Daí a questão: levais bastante a sério a realidade do Corpo eclesial de Cristo? Encarais com bastante seriedade a realidade de uma comunhão dos santos?

— Sentido de uma *autoridade* e de um *magistério*. "Deus instituiu em sua Igreja ministros que êle chama a servi-lo e aos quais confia de modo particular a administração de sua Palavra", Pastor Jean Bosc (op. cit.). Como estar seguro de que os apóstolos não têm e não deviam ter sucessores-continuadores no pensamento de Cristo?

— Sentido da *liturgia* decorrendo da vida comunitária, alimentada pela Sagrada Escritura, formando em conjunto importante veículo de Tradição. O Padre Bouyer chama a atenção para a celebração dos sacramentos, assinalando a tendência, tão marcante nas igrejas reformadas, em fazer desaparecer praticamente a santa mesa sob o púlpito, a tal ponto que a Igreja se torna uma simples sala de aulas. "É incontestável que a celebração sacramental chegou a parecer um pouco incongruente, nas igrejas protestantes, porque uma concepção excessivamente intelectual da Palavra, para não dizer do Sacramento, as reduziu a escolas de ensino religioso. Aqui, não é mais apenas um espiritualismo artificial que fez sua obra de ressecamento, de aridez: é uma evaporação da realidade viva do cristianismo em idéias puras".<sup>(17)</sup>

— Sentido da *missão*, a serviço de uma Igreja que não é somente instituição, mas Mistério; não somente Mistério, mas também comunidade humana.

## B. EMULAÇÃO E EXEMPLO A OFERECER AOS CATÓLICOS

Se tendes a aprender de nós (o conhecimento de nossa opinião sobre êsse assunto faz parte do conhecimento do próprio catolicismo), é claro que nós, católicos, temos de aprender de vós sobre outros pontos. Será para mim um modo de reconhecer nossos pontos fracos. Se é tão comum negar isto entre os católicos é porque confundimos com freqüência o direito e

(16) *Positions protestantes*, Paris, Ed. du Cerf, 1946, p. 89.

(17) L. Bouyer, op. cit. p. 108.

o fato.<sup>(18)</sup> Assim, para explicar o sentido da expressão *Igreja Católica*, a declaramos universal, sem reconhecer que apenas um homem entre seis lhe pertence visivelmente. De direito, a Igreja verdadeira de Cristo possui tôda a verdade; de fato, ela deixa que se adormeçam certos elementos, variáveis conforme os países e sobretudo conforme as épocas. Nossa época tende a não deixar nada de lado na pregação e na prática da verdade salutar: podeis ajudar-nos nisso. Mas só o fareis se usardes de moderação e objetividade em vossas críticas. O orgulho católico infelizmente é realidade pouco contestável; não será corrigido pela oposição de um outro orgulho coletivo. É, aliás, um modo errado de condenar excessos, combater aquilo de que constituem desvios. A reação excessiva é um segundo erro, que não só remedeia o primeiro mas acrescenta-se a êle e contribui mesmo para o seu refôrço. Os cristãos foram muitas vêzs autores e vítimas dessa lei da História. Querendo combater os excessos de um ritualismo supersticioso ou de um gregarismo alienador da personalidade individual,<sup>(19)</sup> a Reforma muitas vêzes conheceu a tentação maniqueista de *reduzir o espiritual ao interior*, a desconfiar do corporal (ascese, obras...) em matéria religiosa, a condenar com facilidade a dimensão social e a dimensão institucional do fenômeno religioso que é, entretanto, o feito do homem integral, alma e corpo, pessoa em sociedade.

---

(18) É uma dificuldade igualmente muito "católica" essa que temos entre nós de reconhecer o que há de bem, realizado fora dos quadros visíveis da Igreja Católica: o bem feito pelos protestantes, pelo Rearmamento Moral, nas religiões não cristãs, nas organizações filantrópicas, etc. A consciência excessivamente viva de ter "mais e melhor" (em potência nem sempre empregada) cega numeroso clero, impedindo de render justiça a iniciativas incontestavelmente boas que os católicos de fato não realizaram. A simples idéia de que o Rearmamento Moral, por exemplo, atinja certos resultados, relativos mas positivos, é tão intolerável a certos católicos que êles não são capazes de examinar objetivamente os dados.

(19) "É preciso reconhecer que é uma seiva puramente bíblica que levanta os protestantes contra tôda a concepção em que Deus seria como que capturado, fechado dentro de um sistema ritual, colocado à mercê e à disposição de padres capazes de dispensar suas graças a seu bel-prazer em troca de dinheiro contado. Se jamais existiu algo contra o que todo o profetismo do Antigo Testamento não tenha deixado de se levantar, foi realmente isso. Deus, o Deus do Céu, é o Deus soberano, que homem algum pode encadear por meio de sacrifícios, mas que, pelo contrário, livremente e por amor, vem revelar-se, dar-se àqueles que o desconhecem, e que não o podem receber de outro modo que na fé prosternada". L. Bouyer, op. cit. p. 96.



Opondo-vos sem moderação a elementos que nos são legitimamente caros, excitais de fato os católicos extremistas levados a hipertrofiar êsses elementos (mariologia, papado, hierarquia, práticas exteriores de piedade, burocracia romana...).<sup>(20)</sup> Tentamos compreender o lugar importante do *sinal* no catolicismo, mas o sinal é, em si, ambivalente, ambíguo; revela, mas também esconde; exprime, mas também pode trair. Assim, a pompa episcopal e romana pode e deve exprimir o respeito devido às realidades espirituais, mas também pode esconder o gôsto humano do poder e a vaidade humana.<sup>(21)</sup> *Nada entenderéis do catolicismo se não aceitardes que o abuso de uma realidade legítima não é suficiente para condenar essa realidade em si mesma.* Está claro que o espírito do catolicismo é dar muito mais importância aos princípios que a suas aplicações mais ou menos felizes.

Um trabalho do Padre Edmond Chavaz (pároco em Genebra), intitulado: *Catolicismo romano e protestantismo*, inicia-se por um capítulo sôbre a "A perspectiva católica", e do qual a idéia essencial é a seguinte: a perspectiva católica é essencialmente histórica, é a de um "porvir", fazendo êsse autor, em seguida, uma referência ao Evangelho como ideal normativo. Permitimo-nos discordar: estamos em pleno equívoco; equívoco infelizmente freqüente, sustentado por católicos. O ponto fraco dos católicos parece-me precisamente o de não terem o suficiente sentido da perspectiva histórica, nem o respeito ao acontecimento que não pode ser apologeticamente utilizado.<sup>(22)</sup> Algumas vêzes temo-nos perdido em uma Teo-

---

(20) Como observava o Pastor Marc Boegner, presidente de honra da Federação protestante de França, "há, em certos meios, tendências da Igreja Católica Romana que nos parecem como não sendo inteiramente convergentes com as profundas intenções do Soberano Pontífice. Digo-o muito simplesmente, tememos os excessos da burocracia romana. E cremos que em certas circunstâncias, a instituição abafa o acontecimento" (Strasbourg, 1961). Fazemos inteiramente nossas essas palavras, mas não a sua aplicação ao presente Concílio, como o sugere o mesmo autor.

(21) Dom Olivier Rousseau, beneditino: "desde há muito tempo, o fausto romano embriaga de glória os que se deixam seduzir" (*Irenikon*, 1962, n. 2, p. 225). Agradecemos a Deus que João XXIII não se tenha deixado prender por essas seduções.

(22) Os católicos estão, portanto, em má posição para exigir dos Evangélicos concessões graves sôbre o plano invisível da fé (que se pensem nos dogmas mariais e na infalibilidade pontifícia), enquanto tão grande número dêles, de seu lado, continuam a recuar um certo número de fatos que se impõem no plano histórico, sociológico, fenomenológico ou, o que é pior, um certo espírito evangélico de vida.

logia mais especulativa do que bíblica. Temos muitas vêzes, na prática, confundido o que o Pe. Congar tem o cuidado de distinguir, como o *dado* e o *adquirido* (ou a adquirir) na unidade, na santidade, etc. Precisamente, E. Chavaz não diz absolutamente se a perspectiva histórica que considera boa é um ideal ou uma realidade. Colocar bem o problema é, muitas vêzes resolvê-lo. Parecer-me-ia paradoxal dar como perfeitamente obtido o que faz parte do programa histórico da Igreja; E. Chavaz confirma nosso ponto de vista desenvolvendo seu tema de maneira abstrata, especulativa e sem referência à plenitude da história real. De modo contrário, a observação seguinte mostrará que nem todos os teólogos estão fechados nas concepções de E. Chavaz, infelizmente tão freqüentes. Assim, o Pe Karl Rahner, célebre jesuíta austriaco, escreve: "Pelo fato de que a Igreja... permanece uma Igreja de pecadores, mesmo no que concerne aos portadores de sua autoridade, ela pode, em certas condutas, pecar contra seus próprios princípios e lesar a liberdade do indivíduo em seu dinamismo interno e no seu exercício. Tal ocorreu muitas vêzes no curso da História. E pode acontecer ainda hoje. Disso deve guardar-se, hoje mais do que nunca, colocando-se na primeira linha da luta pela liberdade. Sem dúvida, mesmo quando derroga seus princípios, ela não é um sistema totalitário. Porque age, então, contra princípios que proclama seus e, expressa ou silenciosamente, contra os princípios da liberdade do indivíduo; diviniza, então, o coletivo e oprime o indivíduo. No entanto a Igreja deve contar com o risco de dar de fato o escândalo de ser aparentemente totalitária."

Indubitável, porém, é que há faltas comuns a todos os cristãos. Penso que em um ou dois séculos, os cristãos estarão estupefactos da facilidade com que historicamente se deixaram enredar nos aspectos mais desumanos do capitalismo passado e contemporâneo.

Podeis nos ajudar a amar, como convém, nossa época, nossos contemporâneos, a ponto de quase os compreendermos.

Por vossa fidelidade em estudar a Bíblia e meditá-la, podeis nos ajudar a espalhar mais essa prática entre os católicos. Penso que já nos haveis largamente ajudado na atual volta à freqüentação bíblica. Preparar-se para receber melhor o pão da Palavra é, certamente, preparar-se para melhor re-

ceber o Pão Eucarístico: as duas formas do Pão da Vida dado aos homens não se acham apenas ligadas pela tradição agostiniana, mas já no capítulo 6 de São João. Podereis assim nos ajudar na purificação de devoções duvidosas, na volta a uma convivência mais estreita com a Sagrada Escritura.<sup>(23)</sup> Podeis dar ao nosso povo melhor senso de espiritualidade despojada, mas bem pessoal; melhor sentido de transcendência de Deus, mestre (senhor) de tôda justificação, melhor sentido de gratuidade da graça e do poder destruidor do pecado. Assim falando, não faço nenhuma concessão doutrinária injustificada: reconheço vossos méritos históricos e denuncio o orgulho tão freqüente entre nós, que nos impede de reconhecê-los e daí tirar proveitosa lição.

Podeis ajudar-nos a dar um sentido mais realista do que se convencionou chamar a “eminente dignidade da pessoa humana”, cujo reconhecimento permanece com freqüência no plano da declaração verbal.<sup>(24)</sup> É uma evidência, para o observador objetivo, que em país de tradição protestante é melhor sentida do que em país de tradição católica — como o Brasil — que *respeitar o homem é respeitar todo e qualquer homem*, o primeiro que chegue, o desconhecido, qualquer um. Porque o perigo de uma alienação do real concreto no abstrato, nós o conhecemos também, embora de maneira diferente da vossa (cf. supra).

A importância enorme e justificada que a Igreja Católica dá à retidão doutrinária faz, muito comumente, passar como de pouca importância o fato de saber se a prática é ou não conforme ao que se diz. Uma observação ilustrará essa diferença de mentalidade entre os católicos e o comum dos mortais. O papa, os bispos católicos, atrás dêles bom número de autores

---

(23) “Herdastes do gênio dos Reformadores o gosto pelo Livro Sagrado. Ele se tornou para vós tão familiar, que se integra sem esforço na trama de vossos discursos, e tendes o segredo de fazer surgir dos dois Testamentos aproximações inéditas, concordâncias fecundas. Ele é para vós o livro de tôdas as circunstâncias, de todos os sentimentos, de tôdas as lições, de tôdas as preces. Com êle falais e cantais, fazeis penitência e exortais, ergueis louvores e lançais anátemas, vos rejubilais e chorais; para vós êle é, realmente, o que deveria ser para todos: o livro vivo”. M. Villain, *Pour l'Unité Chrétienne*, p. 72.

(24) Quando os protestantes norte-americanos propuseram o envio de viveres para a China Vermelha (S. OE. P. I., 1962), em nome do Movimento Internacional da Reconciliação, provaram concretamente que a solidariedade diante do mal e a responsabilidade dos possuidores ultrapassam as barreiras dos fatores ideológicos.

católicos, teólogos ou não, empregam o modo indicativo onde seria preciso compreender o optativo ou o imperativo. Assim, as frases: “a Igreja não está absolutamente ligada ao capitalismo. As missões jamais cometeram a imprudência de se ligar ao nacionalismo dos países de origem dos missionários. A vida religiosa não é dissecação na incompreensão dos valores do mundo. A Igreja sempre manifestou com evidência seu amor aos pequenos, à simplicidade evangélica e à transcendência da santidade”, devem, assim pensamos, ser compreendidas da seguinte maneira, única a salvaguardar em todos os casos a plena exatidão das palavras pronunciadas ou escritas: “A Igreja não deve ligar-se a nenhum sistema econômico, mesmo que seja ao capitalismo. As missões não devem cometer a imprudência de se ligar ao nacionalismo, etc...”

Isto dito, resta o problema de saber como tem sido vivido ou aplicado o belo programa das perfeições católicas; uma distinção se impõe: no plano da fé e do seu próprio mistério, a Igreja Católica ensina que algo do seu ideal de santidade não pode deixar de se verificar constantemente, na medida necessária em que isso faz parte de sua instituição divina. Mas quanto a saber em que medida o ideal é vivido e realizado, não se vê porque nesse plano fenomenológico se deixe de proceder a verificações como as exigidas em matéria de ciências exatas, sociais e históricas. É preciso, portanto, nesse plano, utilizar os meios de investigação para alcançar o rigor e a objetividade permitidos pela ciência atual. Creio que podeis ajudar os católicos atrasados, tão comuns no Brasil, a fazerem essa distinção *não criticando no plano dos princípios ou da doutrina o que é má formação histórica* e tradição contingente, portanto, reformável. Para nos compreendermos deveis estar advertidos dessas coisas. Tomo uma ilustração importante. *A Teologia católica fala de sua Igreja quase sempre no plano do Mistério.* Ela acusa constantemente os não-católicos de não tomarem essa perspectiva, o que é assaz compreensível da parte deles, pois requer fé, e mais precisamente, fé católica. Essa Teologia coloca-se tanto no plano do Mistério, que frequentemente chega a esquecer-se de qualquer outra perspectiva, achando quase ímpio e atentatório à fé registrar mais simplesmente o fenômeno tal como a experiência o constata. Há atualmente, contra isso, séria reação, mas a atitude corrente do

catolicismo brasileiro ainda permanece aí, como no catolicismo do século XIX na Europa. É certo que a doutrina da Igreja exige sua encarnação, mas preocupamo-nos pouco com saber que impressão a *Igreja visível*, da qual pregamos as virtudes invisíveis, produz exteriormente. Afirma-se que o efeito total só pode ser bom, mas obtém-se êsse dado mais na fé do que por investigação histórica que exigiria tôda uma gama de nuanças. A Reforma, sabendo melhor a fraqueza de tôda instituição feita de homens, prefere deixar a instituição eclesial sob um regime de maior humildade. Não se dirá jamais suficientemente quão atual é a parábola da palha e da trave: não há dúvida que ela se aplica mesmo àqueles cuja tendência eclesial mais arrisca fazer cair no farisaísmo dos supostos perfeitos.

Fica ainda a questão de saber se não é utópico para os Evangélicos pretenderem ter alguma influência sôbre uma Igreja que acentua tanto quanto a Igreja Católica, seu caráter imutável e irreformável. Não é inútil, nesse assunto, chamar vossa atenção sôbre a encorajadora evolução atual da Igreja Católica.

### C. ATENÇÃO PARA A EVOLUÇÃO ENCORAJADORA DO CATOLICISMO CONTEMPORÂNEO

Num único domínio a Igreja Católica Romana reconhece de boa vontade certa evolução: no domínio do enriquecimento dogmático. E a explicação que dá a êsse progresso dogmático é a de um desenvolvimento ou aprofundamento, jamais a de uma ruptura, jamais a de uma reviravolta, nem sequer da aceitação de um elemento absolutamente nôvo na Tradição. Quem, entretanto, examina a História de perto reconhece que houve mudanças de posição, em pontos que não comprometem, evidentemente, a infalibilidade real da Igreja. Ninguém pode negar, por exemplo, que a Igreja abençoou as fogueiras onde dominicanos e outros clérigos queimavam, com a alma perfeitamente em paz, os heréticos, e que essa já não é mais a política oficial da Igreja nem dos dominicanos, de forma geral. Essa constatação parece-me importante, devendo encorajar todos aquêles que, como nós, desejam o progresso da Igreja Romana: de fato, a Igreja muda muito mais do que normalmente e oficialmente aceita reconhecer. Dizendo isso não quero dar-vos a ilusão de que ela poderia mudar no que se refere a

uma questão de estrutura que considere de instituição divina, ou que poderia riscar um dogma já promulgado. Já o dissemos: *com relação a êsses pontos ela não pode voltar atrás, mas pode explicar-se melhor*. Gostaria de assinalar, com mais precisão, alguns pontos em que a mudança me parece clara quanto ao passado, reconfortante para o presente, promissora para o futuro.

1. *A Igreja Católica abriu mais francamente as portas aos estudos bíblicos, exegéticos, históricos; (a partir de Leão XIII) pretende dar liberdade de palavra a tôdas as ciências, em seus domínios próprios*. Está claro que essa abertura, Roma não a realizou nem fácil nem espontaneamente, mas acabando por ceder às pressões benfazejas nesse sentido. De sorte que hoje, no domínio histórico por exemplo, e nos meios a par de tudo que se passa, reconhecem-se tôdas espécies de verdades que outrora teriam sido tidas por suspeitas, atentatórias à boa ordem e completamente inoportunas senão falsas. Nesse sentido está sendo revista a apresentação da História da Reforma.<sup>(25)</sup> Autores católicos, os mais honestos, declaram abertamente que, não obstante imensos progressos, certo número de defeitos e desvios criticados pela Reforma continuam na prática de alguns católicos,<sup>(26)</sup> sôbretudo em certas regiões.<sup>(27)</sup> Os teólo-

(25) "Na verdade, reinava a noite em extensas partes da cristandade e foi Roma, na primeira linha, quem espalhou as sombras da noite sôbre a Igreja". Karl Adam, *Vers l'Unité chrétienne. Le point de vue catholique*, p. 42. Monsenhor Roger Aubert não é menos severo quando ressalta "a imoralidade do clero e mesmo do alto clero daquele tempo... a extensão das práticas supersticiosas... o vergonhoso tráfico de indulgências... a materialização da religião..." *Problèmes de l'Unité chrétienne*, p. 51. "A Igreja, seguindo o exemplo do Senhor, tem por missão servir a humanidade. Não deve jamais esquecer que no decorrer dos séculos seus membros e seus chefes, por vêzes, desempenharam muito mal essa missão". Cardeal Alfrink, primaz da Holanda (em maio de 1962) (ICI, 172, p. 23).

(26) Cfr. Henri Fresquet, *Le Catholicisme, religion de demain*, Grasset, Paris, 1962: tôda a primeira parte (passivo da Igreja). O próprio Pe. Bouyer (op. cit. p. 100) escreve: "Ao ver a atitude de muitos católicos, mesmo bastante piedosos, tem-se a impressão de que creêm que a sua piedade está em proporção direta com o número de suas comunhões, mesmo quando não envidam esforços pessoais para que estas sejam mais fervorosas. E quantos há que mandam rezar missas para obter à força o que desejam, mesmo se se pode duvidar se, pelo menos, seja moralmente bom, enquanto outros esperam de seu gesto um resultado quase automático como se espera de ritos mágicos, e felizes ainda se não combinam de fato a prática cristã com práticas puramente pagãs".

(27) "Everyone knows that Roman Catholicism in northern and southern Europe, or in North and South America, does not have the same external appearance, but the depth of the contrasts is often far greater

gos mais lúcidos, se igualmente corajosos, não deixam também de se empenhar para frear as tendências no sentido de uma eventual magia, idolatria, papalatria, mariolatria, ou ainda que apenas de uma exageração da infalibilidade da Hierarquia.<sup>(28)</sup>

2. *A Igreja Católica começa a levar a sério o Movimento ecumênico e não mais lhe manifesta a sua desconfiança a partir de 1949.*<sup>(29)</sup> A importante instrução do Santo Ofício, datada de 20 de dezembro de 1949 (Instrução *Ecclesia Catholica*) chega a desejar que os bispos designem padres especializados para acompanhar de perto os problemas da unidade cristã. Desejamos ardentemente que em cada confissão cristã exista também especialistas para aprofundar a Teologia das outras Igrejas e acompanhar de mais perto o movimento ecumênico mundial.

3. *O novo espírito levado ao Vaticano por João XXIII.* Assim como Kruchev não converteu todos os stalinistas à necessidade da coexistência pacífica, João XXIII não pode mudar da noite para o dia os reflexos da Cúria ou a maneira de se praticar o catolicismo na América do Sul, mas Kruchev nem João XXIII teriam podido assumir a evolução que cada um deles empreendeu em sua própria comunidade, se êsse progresso não tivesse sido preparado e apoiado por uma parte mais esclarecida da opinião pública dessas mesmas comuni-

---

*than either Protestants or Catholics generally realize. Most non-Europeans are greatly surprized by the strength of the evangelical component in the Catholicism of transalpine Europe, especially where French or German is spoken, and in the Low countries (though it has also radiated outward to other areas). The contrary tendencies are present everywhere, but are most powerful in Spain, Italy, and Latin America. Furthermore, in some of these areas there are still abuses similar to those of the late medieval church, such as clerical corruption, pagan superstitious, and the forcible repression of other religious groups."* George A. Lindebeck, *Roman Catholicism on the Eve of the Council in The Papal Council and the Gospel*, Minneapolis, 1962, p. 62.

(28) Infelizmente ainda existem católicos que se admiram do que escreve um competente jesuíta: "a infalibilidade doutrinal do concílio não o põe ao abrigo de falhas na ordem pastoral". R. Marlé, sj (*Etudes*, mai 1962, p. 192).

(29) Muitos autores católicos, fiéis à idéia de que a Igreja Católica jamais muda de posição, silenciam essa mudança. Para uma história autêntica da posição católica face ao Movimento Ecumênico das Igrejas, ver a contribuição de Dom Olivier Rousseau, na obra: *Un Concile pour notre temps*, Éd. du Cerf, 1961. Para evitar todo e qualquer mal-entendido, acrescentamos que a mudança de que se trata inscreve-se numa evolução geral onde a própria evolução da outra parte não deixou de ter a sua influência.

dades. A evolução foi tão rápida e tão acentuada que tem tóda a aparência de uma reviravolta. Precisemos um pouco mais:

— *O próprio fato de convocar o Concílio* manifesta que o atual papa não considera ultrapassado ou secundário o papel ativo dos bispos no magistério eclesial.

— A maneira pela qual João XXIII favoreceu *uma preparação absolutamente democrática dêse concílio* é bastante notável: não exerceu pressão, como Pio IX ao preparar o I Concílio do Vaticano para que fôsem aprovadas teses próprias de inspiração ultramontana. João XXIII protegeu a liberdade das comissões preparatórias contra a influência exagerada de uma Cúria que, tentada às vêzes, de muito se identificar com o poder pontifício, tem dificuldade em aceitar reconhecer a importância da ordem episcopal em seu papel no govêrno da Igreja.<sup>(30)</sup>

— Por mais de uma vez João XXIII declarou que *o Concílio convocado não era dirigido contra nossos irmãos* cristãos não unidos a Roma. Por ocasião da abertura, acrescentou: “O concílio não deverá chocá-los e nunca deverá escolher fórmulas que lhes possam ser dolorosas desta ou daquela maneira, ainda que a Igreja jamais tenha o direito de dissimular a verdade que tem por missão proclamar. O mesmo espírito comunicou-se à preparação do Concílio, conforme constatou o cardeal Alfrink, falando das reuniões da Comissão central: “Tóda vez que uma observação é feita sôbre uma coisa ou uma expressão que poderia de uma maneira ou de outra ser penosa aos cristãos não-católicos, todos estão de acôrdo em modificar ou deixar de lado o projeto. Essa unanimidade da Igreja presente na comissão central *in forma concreta* causou-nos particular alegria”.<sup>(31)</sup> Parece mesmo que a política centrada na defesa, na “proteção” dos católicos e como que simbolizada pelas regras do Index e a severa legislação concernente aos casamentos mistos seja tão severamente criticada entre os próprios católicos que nos poderíamos orientar para uma política mais conciliadora de paz social, de tolerância benevolente, de convivência fraternal.

(30) Para uma posição justa, ver a citação do P. Karl Rahner, supra nota 2, p. 5, e o recente trabalho dos PP. Congar, Dupuy e outros: *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Cerf, Paris, 1962.

(31) *Informations Catholiques Internationales*, n. 172, p. 24.



4. *A perspectiva de reforma na Igreja Romana.* João XXIII declarou claramente que o Concílio visa uma renovação interna da Igreja: é o que vós chamareis *conversão* ou reforma. O papa falou de *uma atualização* da Igreja (aggiornamento). Desde a preparação do primeiro Concílio do Vaticano, um bispo francês, Monsenhor Dupanloup, já declarava corajosamente: "A verdade pede que não mudemos nunca. A caridade, se assim ousar, exige que mudemos sempre; quero dizer que ela sabe, como a graça, assumir tôdas as formas para acomodar-se às necessidades dos homens e do tempo.. A História é como que um quinto evangelho, que devemos meditar continuamente."

O papa atual não se limita mais à tão reconfortante afirmação doutrinária de que a Igreja é santa; êle procura melhorar a expressão de santidade que a Igreja realmente apresenta, para torná-la mais acolhedora aos não-católicos.

5. *A valorização do laicato, das tarefas terrestres de civilização, do matrimônio,* está apenas começando a se expandir; pode-se estimar que para alguns dêsses progressos já realizados, a influência dos Evangélicos foi positiva e benfazeja. Assim, o que algumas de vossas Igrejas fazem em matéria diaconal nos interessa vivamente. Muito oportunamente, muitos católicos já opõem menos do que no passado o Mundo e a Igreja, assim como muitos Reformados adivinham a fraqueza de uma oposição radical entre a obra de Deus e a obra do homem. Há ainda muitos progressos a realizar de uma parte e de outra. De nosso lado os resultados já são tangíveis, ainda que não podendo evitar os choques com a oposição de uma mentalidade reacionária que não se identifica necessariamente com o espírito católico. Como expressão do progresso já realizado, pensamos particularmente nos *Movimentos de casais*, correspondendo à convicção de que não há duas santidades cristãs e que a única santidade cristã é acessível aos leigos casados e engajados no mundo; pensamos, também, na *Ação Católica*, nos Institutos seculares, nas obras sociais. Os católicos começam, por fim, a entrar sèriamente nas organizações internacionais não confessionais favorecendo a paz e a entreaajuda universal, até mesmo no sindicalismo aconfessional: tôdas as obras boas que, de fato, desde há muito são animadas por

protestantes. Pela primeira vez na História do catolicismo, um papa abençoou oficialmente essa colaboração (*Mater et Magistra*).

“Antigamente parecia existirem somente duas posições geomètricamente opostas para o homem, observava o Pe. Teilhard de Chardin: amar o Céu ou a Terra. Eis que no nôvo espaço descobre-se um terceiro caminho: ir ao Céu através da Terra. Há uma comunhão (verdadeira) com Deus pelo Mundo”. “Adorar, antigamente, era preferir Deus às coisas, referindo-as a êle, sacrificando-as a êle. Adorar, hoje, tornou-se dedicar-se de corpo e alma ao ato criador, associando-se a êle para completar o Mundo pelo esforço e pela busca. Ser desapegado, antigamente, era não se interessar pelas coisas e delas tomar o mínimo possível. Ser desapegado, hoje, será ultrapassar cada vez mais, sucessivamente tôda verdade e tôda beleza pela fôrça do amor que lhe tem...” (Teilhard de Chardin).

6. *Progressos no sentido de aceitar participar do arrependimento ecumênico*, salvaguardando o essencial do dogma. “A Igreja católica pode participar do arrependimento ecumênico?” pergunta um eminente teólogo jesuíta, o Pe. Dejaifve. “Os pecados de seus membros atingem de certa forma a Igreja... comunidade humana em seu desenrolar histórico”;<sup>(32)</sup> em sua liturgia, a Igreja católica se arrepende e faz penitência. Depois de ter criticado a posição contestável e particularmente desagradável para nossos irmãos cristãos não romanos, de Monsenhor Journet, o Pe. Dejaifve escreve em suas conclusões: “Seria assim por causa das faltas individuais de seus membros, que ela assumiria em uma penitência comum (que a Igreja faz penitência)? Não somente por isso, porquanto há faltas coletivas da comunidade histórica, que encobrem o sinal sacramental erguido entre as nações e que contribuem, sem dúvida, para manter as divisões entre a cristandade dilacerada. Dessas faltas, a Igreja Católica, como qualquer outra confissão, pode arrepender-se. Não concernem à sua fidelidade substancial à missão de salvação que é nela o fruto da graça de Cristo e da presença do Espírito que a habita com a plenitude de seus dons. Elas dizem respeito apenas à imperfeição de suas respostas, esta mesma devida à imperfeição moral de seus

(32) *Nouvelle Revue Théologique*, mars 1962, 225-239.

membros e às conseqüências daí resultantes, o que o Pe. Congar chama as faltas históricas.

Entre as causas da nova tomada de consciência católica, o Pe. Congar assinala: "1. O fato de estarmos vivendo num mundo nôvo, com relação ao qual muitos dos aspectos da Igreja já não estão adaptados e arriscam-se a ser ineficazes... 2. O fato de que, neste mundo largamente ateu e crítico, já não nos podemos permitir certas mediocridades, certas insuficiências, outrora recobertas por um véu de prestígio e de respeito... 3. Por fim, acrescentaria as questões colocadas por nossos irmãos separados, a maneira crítica pela qual apreciam certas coisas do passado ou do presente: isso não pode deixar de influir em nossas próprias apreciações".<sup>(33)</sup>

Quanto à resposta, êsse teólogo rechaça categoricamente a arrogância do fariseu que possui em seu manual uma resposta impressa para cada questão: "Se se interroga a tradição, nela não se encontra uma resposta elaborada, menos ainda uma resposta unânime, à questão do pecado, das faltas e da perfectibilidade da Igreja... Nos Padres encontram-se justapostos os mais fortes enunciados sôbre a santidade ou a pureza perfeita da Igreja e enunciados que a qualificam de pecadora, e até mesmo, às vêzes, de fornicadora".<sup>(34)</sup> Como princípios para guiar a elaboração de qualquer solução nesse domínio, o Pe. Congar propõe: "A Igreja é do céu e da terra, santa e composta de homens pecadores... A Igreja foi feita pelo ato soberano de Deus, e *está por ser feita* pelos homens na História..." Quanto ao participar do arrependimento ecumênico, além de recomendar a obra básica de meu mestre, *Vraie et Fausse Réforme dans l'Eglise*, seja suficiente citar um texto mais recente, em conclusão ao artigo citado: "O Princípio é o Evangelho, é Jesus Cristo. Para firmar-se, êle requer a reforma de certo número de coisas a que a História deu lugar e que não traduzem exatamente o Evangelho, embora não lhe sejam contrárias nem constituam obstáculo para êle. Quanto mais o nosso pensamento se abebera na Bíblia, tanto mais exigente nos tornamos nesse sentido. Por seu lado, os homens em contacto com o mundo denunciam freqüentemente, em nome de sua inadaptação, algumas formas históricas de expressão,

(33) Y. Congar, *Comment l'Eglise sainte doit se réformer sans cesse*, *Irenikon* 24 (1961) n. 3, pp. 322-345; citação p. 324 s.

(34) *Id.*, p. 333 s.

de liturgia, de vida clerical, e até mesmo de formulação teológica, reclamando revisão ou a criação de novas formas, requeridas pelo Evangelho no mundo atual.”

Acrescentemos, por nossa conta, que se o Conselho Ecumênico das Igrejas fôr fiel ao *Documento de Toronto* que publicou em 1950,<sup>(35)</sup> a Igreja Católica poderá aproximar-se dêle ainda mais do que o faz atualmente.

## CONCLUSÃO

Depois de muitos séculos de inconsciência, os cristãos despertam penosamente para o problema de suas divisões. Consciência necessária, sofrimento útil, e talvez já impossível de evitar, até o fim do mundo. As probabilidades humanas de uma reunião visível de todos os cristãos parecem-me quase nulas: não por isso, entretanto, deveremos *sofrer* menos por essa dilaceração e *trabalhar* menos num espírito de oração, para remediá-la. Devemos aprender a viver juntos, juntos trabalhar, porque o mundo inteiro deve aprender a coexistência, e se os cristãos não a realizarem entre si, só poderemos fracassar junto aos outros homens. É preciso que êsse capítulo do ecumenismo se integre progressivamente em nossa visão teológica da História, e acredito que, nesse ponto, os católicos têm ainda mais a fazer do que os Evangélicos. As provações de Israel não podiam deixar de ter um sentido religioso na própria história de Israel.

Que os acontecimentos dêste ano, êste Simpósio, o Concílio, constituam um ponto de partida para uma nova página nas relações entre irmãos separados neste país. Ponto de partida para o intercâmbio que se seguirá, mas, também, para um trabalho de colaboração que requer dois elementos comple-

(35) O Conselho Ecumênico não se funda sôbre uma concepção particular da Igreja. “Ele não resolve antecipadamente o problema eclesiológico. A adesão de uma Igreja ao Conselho Ecumênico não implica que ela considere por isso sua concepção da Igreja como relativa. Fazer parte do Conselho não implica na aceitação de uma doutrina particular sôbre a natureza da unidade da Igreja... O fato de pertencer ao Conselho não implica em que cada Igreja deva considerar as outras Igrejas no sentido verdadeiro e pleno do termo... O Conselho não é e não deverá tornar-se jamais uma Super-Igreja”. Essas palavras do *Documento de Toronto* (1950) são particularmente claras. Textos mais duvidosos, vindos a seguir, não devem e, pensamos, não têm a pretensão de tornar caduco o Documento de Toronto. Cf. *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII*, Ed. du Cerf, Paris, 1961, por Gregory Baum, *osa*.

mentares: um *elemento espiritual de oração*, de lealdade pessoal e coletiva para com o Espírito e a verdade na qual êle nos deve guiar; um *elemento de trabalho científico*, de exegese e de Teologia, que não se improvisa e deve ser realizado em equipe. Em março de 1964 abrir-se-á o Instituto de Teologia Católica da Universidade de Brasília; desejaria que um dia, na mesma universidade, fôsse aberto um Instituto de Teologia Protestante. Na verdade, o desejo para o futuro do ecumenismo na América do Sul.

No mês passado acompanhei, em sua peregrinação anual, os estudantes católicos de São Paulo. O tema era: *Os cristãos e a revolução social no Brasil*. Provavelmente nenhum dos participantes sabia que a *Confederação Evangélica das Igrejas do Brasil* tinha organizado em julho último uma sessão precisamente dedicada ao tema: *Cristo e a revolução social no Brasil*.<sup>(36)</sup> Ora, a cristianização, a evangelização das pessoas e dos costumes no Brasil contemporâneo, não digo clericalização, só pode ser obra a realizar em comum. Queria aplicar ao protestantismo brasileiro aquilo que o professor Bosc, da Faculdade de Teologia protestante de Paris, disse do protestantismo francês: “trata-se de saber se o protestantismo dêste país saberá ser, em seu confronto com o catolicismo, o interlocutor vigoroso e atento, vigilante, mas livre de preconceitos, sem o que o diálogo seria estéril.”

Jean Guitton caracterizou o catolicismo pela *busca da plenitude*, e o protestantismo pela *busca da pureza*.<sup>(37)</sup> Possa a plenitude católica ser suficientemente cristã para envolver todo valor autêntico dos Evangélicos, e bastante humilde para não misturar o orgulho humano com o que vem autênticamente de Cristo.<sup>(38)</sup> Possa a busca da pureza dos Evangélicos não lhes fazer esquecer o *Corpo da Igreja na terra*, pesado como

(36) O que me informava algum tempo depois o *Service oecuménique de presse et d'information* de Genebra.

(37) Jean Guitton, *Difficultés de croire*, p. 230 s.; *L'Eglise et l'Evangile*, p. 348 s.; J. Hessen, *Luther in katholischer Sicht*, p. 39 s.; Y. Congar, *Irenikon*, 1961, p. 343.

(38) Nesta época do concílio, não será inútil sublinhar o alcance exato da infalibilidade; “falamos muitas vezes do que chamamos magistério vivo, isto é: o ensinamento autorizado da hierarquia agrupada em torno do papa, como se se tratasse de uma nova e independente fonte de verdade revelada. Nada se poderia imaginar que fizesse mais injustiça à verdade católica... O magistério da hierarquia, com efeito, não é objeto de inspiração alguma divina para propôr à Igreja verda-

todo corpo; por não aceitar êsse valor de encarnação, o cristão corre o risco de se evadir para um angelismo pouco realista e infiel a que Cristo instituiu. Não nos envergonhemos daquilo que não podemos dispensar na terra, a *instituição*; na Igreja trabalhemos antes para torná-la sempre mais fiel ao Evangelho e digna de sua alma, o Espírito Santo.

Cristo, *sacramento* do encontro da humanidade e Deus, a Igreja Católica pretende completá-lo como a Espôsa completa o Espôso; prolongá-lo, como o Corpo prolonga a cabeça. A doutrina do Corpo místico, cujo lugar capital na síntese católica os séculos futuros não poderão deixar de perceber, significa, bem compreendida, a tomada a sério total da sacramentalidade da própria Igreja, prolongamento da Encarnação do Verbo. (39)

---

des novas ou inéditas. É somente "assistido" por Deus para não cair em erro quando propõe e define as verdades que estão contidas no depósito da revelação, a qual foi feita uma vez por tôdas aos apóstolos, e não poderá receber a mínima adição. Os bispos, individualmente ou em concílio, bem como o próprio papa, para perceber essas verdades e formulá-las, devem, como tod<sup>o</sup> o mundo e com os mesmos meios, procurá-las na Sagrada Escritura, esclarecida pelo conjunto da tradição. A infalibilidade que se liga ao ensinamento do papa como doutor universal do episcopado, não significa propriamente que tôdas as definições, e com mais forte razão ainda a proclamação ordinária da verdade revelada pelo magistério, saibam exprimi-lo tão bem como seria de desejar. Isto depende do fervor, da competência teológica e de tôdas as qualidades muito variáveis, como também dos dons gratuitos do Espírito, que êste papa ou aquêles bispos podem não receber. O que a infalibilidade garante é um fator negativo: mesmo que êste papa ou aquêles concílio, e até a totalidade do episcopado de uma época, apresentem mui pobremente a verdade evangélica, como pode acontecer, a divina Providência, que vela sobre a Igreja, jamais permitirá, acreditamos nós, que êles alterem positivamente essa verdade." L. Bouyer, "Palavra, Igreja e Sacramentos no protestantismo e no catolicismo", 1962 (ed. em port.), p. 80-81.

(39) Notarão que nunca identificamos rigorosamente a Igreja e o Cristo. Nada queremos acrescentar a São Paulo: "Ora vós sois o corpo do Cristo, e, considerados como partes, membros dêle, I Co 12.27; "Não sabeis que os vossos corpos são membros do Cristo". I Co 6.15; "Assim constituímos todos nós um só corpo em Cristo, ao passo que entre nós somos membros uns dos outros" Rm 12.5; cf. Ef 2.14-18; 4.4; 5.30; Co 1.22; 3.15; 5.23, etc.







## A Doutrina Católica Romana da Igreja

*Harding Meyer*

### *Uma observação preliminar:*

Pareceu-me que seria justo conservar a forma quase original da minha conferência dada no Simpósio, apesar do fato de ser ela declarada “falsa”, na sua tese central, pelos irmãos católicos presentes, fato, aliás, compreensível e, da minha parte, esperado. Ver-me-ia forçado a modificar ou até a reescrever o meu trabalho unicamente caso a crítica tivesse realmente conseguido indicar erros na minha apresentação e interpretação da Encíclica “*Mystici Corporis*” que serviu de base à minha conferência. Como minha tese foi considerada uma “interpretação abusiva” da Encíclica referida, “fruto antes de um sistema preconcebido do que do exame objetivo dos textos e sua correta leitura”, vi-me no direito de conhecer as razões exatas de uma tal censura.

Teria cabido, no mínimo, aos irmãos católicos, examinar as declarações da Encíclica à medida que serviram de base ao meu trabalho. Considero altamente lamentável, que isso nem foi tentado, nas “Observações” escritas do Frei Bernardo Catão de modo que à crítica ainda falta a base necessária.

Mas, apesar disso, fico muito grato por tôdas as observações críticas feitas em relação ao meu trabalho. Ajudaram-me, sem dúvida, a desenvolver uma avaliação mais justa e correta da doutrina católica da Igreja. Isso se refere não tanto à interpretação da Encíclica *Mystici Corporis* quanto à impressão geral, causada pelos debates e conversas com os participantes

católicos que, apesar das afirmações desta Encíclica e dos resultados indubitavelmente alcançados pelos esforços teológicos desde então, a eclesiologia católica, longe de ser algo definitivo, é ainda uma “eclesiologia em formação”.

Por isso considere conveniente — e isso constitui a única, embora importante modificação na redação original da minha conferência — dar à minha tese final a forma de *pergunta* em vez de conclusão. Sou, porém, de opinião que esta pergunta *deve* ser dirigida a todo conceito católico de Igreja, enquanto se baseia na Encíclica *Mystici Corporis*, ou considera a mesma ponto de orientação. E o leitor versado, certamente saberá que, no âmbito dos teólogos católicos atuais, não sou o único a fazer esta pergunta.

Quanto aos pontos concretos da crítica feita ao meu trabalho pelos irmãos católicos, expô-los-ei procurando, ao mesmo tempo, dar-lhes uma resposta na parte final dêste.

\* \* \*

A soma de problemas de importância particular, contidos na formulação do tema n.º 4 dêste Simpósio torna impossível tratá-los, sob a forma atual, com a devida e desejada exatidão. Todo êsse conjunto de problemas (autoridade eclesiástica, sacerdócio universal, doutrina do papado, conciliarismo e noção de obediência individual) pertence, por sua vez, ao amplo problema da Igreja e sua essência. Por essa razão julguei poder tomar a liberdade de falar sôbre a *eclesiologia* católica. Dessa forma será tratado, explícita ou implicitamente, êsse conjunto de problemas atinentes à formulação original do tema. Assim, antes de mais nada, poder-se-ia situar cada problema em seu devido lugar, no complexo todo ao qual pertence, e a partir do qual pode e deve ser compreendido.

O problema da Igreja possui uma relevância especial no atual diálogo em tôrno da união entre a Igreja protestante e a católico-romana. Os pronunciamentos acêrca do retôrno à união continuam, agora como anteriormente, a expressar a volta dos “irmãos separados” ao seio da Igreja romana. Nem mesmo o tom amigável e fraternal, em que esta idéia está

sendo expressa últimamente pelos teólogos católicos e formulada pelo Papa, pode modificar algo nesse sentido.<sup>(1)</sup>

O cristão protestante, diante dessa exigência ou convite ao retôrno, não defronta tanto dogmas católicos que deveria aceitar, mas, antes, a própria Igreja Católica, como tal. Conseqüentemente ocorre-lhe como pergunta inicial: Que é essa Igreja, à qual deveria “retornar”? Como se entende a si mesma?

Justamente essa pergunta, que ocupa os bastidores de todos os diálogos sôbre a união com nossos irmãos católicos, deverá ser examinada aqui. Para nós, protestantes, está claro que êsse convite ao retôrno, como tal, implica numa concepção bem concreta da essência da Igreja. Porém, não é tão evidente assim que os irmãos católicos estão conscientes disso ao nos dirigirem, em palavras agradáveis, êste convite. Saberão que o convite ao retôrno coloca os protestantes diante de uma concepção eclesiológica, a qual de antemão ameaça torná-lo indiscutível? Voltemos, portanto, a êsse conceito de Igreja, que dá origem à idéia do retôrno.

Tanto no âmbito protestante, como católico, reconhece-se e acentua-se igualmente que nosso século pode ser considerado, de certa forma, o “século da Igreja”. Guardini referia-se a isso ao afirmar em 1923 que a Igreja tornara a despertar nas almas.<sup>(2)</sup> O têrmo “século da Igreja” origina-se, o quanto percebo, de Otto Dibelius, posteriormente bispo evangélico.<sup>(3)</sup> Desde então vem sendo usado também por teólogos católicos.<sup>(4)</sup>

---

(1) “A Igreja precisa ser preparada para os convertidos, não só os convertidos para a Igreja, soa em uma conhecida palavra de Newman, que até agora não perdeu em nada sua validade”, escreve H. Fries (*Der Beitrag der Theologie zur Una Sancta*, Munique, 1959, pg. 57). De modo semelhante pronuncia-se H. Küng: “Pois não se pode tratar para os outros de um ‘retôrno’... como se nós não tivéssemos de ir ao encontro” (*Konzil und Wiedervereinigung*, Viena, 1960, 2.<sup>a</sup> ed., pg. 119); comp. K. Rahner (*Schriften zur Theologie*, vol. III, Einsiedeln, 1957, pg. 448) e B. Catão (Revista Eclesiástica Brasileira, 1962, pg. ...). É conhecida a expressão de João XXIII de que, através de uma auto-renovação interna, a Igreja Católica constituirá um “*suave, ut confidimus, invitamentum*” para os irmãos separados (Encíclica “*Ad Petri Cathedram*”, 1959).

(2) Vom Sinn der Kirche, Mogúncia, 1955, pg. 19 ss.

(3) Das Jahrhundert der Kirche, 1926.

(4) Henri de Lubac, *Betrachtungen über die Kirche* (tradução alemã), Graz, 1954, pg. 17 ss.; A. Lang, *Fundamentaltheologie*, vol. II, Munique, 1962, 3.<sup>a</sup> ed., pg. 13.

O despertamento desse problema teve um significado especial para a Teologia católica. Pois, até hoje, não possui um dogma “de ecclesia” propriamente dito. Através de todos os séculos, como diz Lubac, “simplesmente ‘viveu-se’ a Igreja, ao invés de fazer reflexões sobre a mesma”.<sup>(5)</sup>

O *Catechismus Romanus* (pars I, cap. X), de fato, trata da Igreja. Falou-se também sobre a Igreja desde o Concílio de Trento, principalmente ao delimitar-se, pela apologética ou polêmica, da eclesiologia reformatória. Entretanto, nunca se chegou a uma decisão doutrinária oficial por parte de um papa ou concílio. É conhecido o fato de que para o Concílio Vaticano I estava planejado um dogma “de ecclesia” e preparado um, assim chamado, “Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi”. Ao ser interrompido, porém, por motivos políticos o Concílio, tinha sido tratado apenas o primeiro de um total de 15 capítulos. Somente tinha sido tratado e definido o primado do papa.<sup>(6)</sup> Devido a esse fato, naturalmente, havia de desenvolver-se forçosamente uma visão desfigurada do problema, como se a doutrina católica da Igreja fôsse primária ou até essencialmente a doutrina do primado da jurisdição papal.<sup>(7)</sup> Mas a eclesiologia católica é evidentemente muito mais rica.

Hoje, procura-se estruturar teologicamente e ordenar dogmaticamente o seu complexo de pensamentos, conceitos e noções eclesiológicos. O título de uma obra católica, surgida em 1940, é bastante característico para a doutrina católica da Igreja: ela é uma “Eclesiologia em formação”.<sup>(8)</sup> É claro que isso não significa uma discussão aberta e ilimitada no ambiente católico. Tudo o que foi dito até agora não estabelece nenhuma “veritas de fide” absoluta e obrigatória. Permanece, isto sim, no campo da “sententia certa”. Isto é, na opinião expressa pelo pensamento teológico católico.<sup>(9)</sup> Mas, pelo fato de que as principais decisões em relação à essência da Igreja encontram-se nas encíclicas papais, a discussão teológica recebeu

(5) Op. cit. pg. 15.

(6) Denzinger, Nr. 1821 ss.

(7) cf. Lubac, op. cit. pg. 304, obs. 30.

(8) Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940.

(9) Segundo L. Ott (*Grundriss der Dogmatik*, Basileia, 1959, 4.<sup>a</sup> ed.), as afirmações: “A Igreja é o corpo místico de Cristo”; “A Igreja, com respeito a sua finalidade e seus meios, é uma sociedade sobrenatural”; “A Igreja é uma sociedade perfeita”, são “*sententiae certae*”, pg. 327 e 333). Todos os três conceitos encontram-se nas encíclicas papais (ib.).

uma direção sensível e determinada. Pois, diz a Encíclica “*Humani Generis*” de Pio XII, em relação direta com a discussão eclesiológica, “se os papas tomam propositalmente posição em suas declarações oficiais, a todos é lógico que esse problema, segundo a opinião e vontade desses papas, não pode mais ser considerado como objeto de livre opinião entre os teólogos”.<sup>(10)</sup>

As determinações decisivas dos papas sobre a essência da Igreja, que, por isso mesmo, determinam a grande maioria dos trabalhos católicos atuais sobre o assunto, afirmam a mesma como *corpus Christi mysticum*. A Encíclica do mesmo nome, de Pio XII, do ano de 1943, considerou essa definição da essência da Igreja como diretiva. O mesmo repetiu renovadamente na Encíclica “*Humani Generis*”, sete anos mais tarde, considerando-a a explicação mais importante e preferencial da essência da Igreja. Portanto, depende da exposição desse conceito a compreensão do auto-discernimento da Igreja católica.<sup>(11)</sup>

Pio XII, ao declarar e interpretar esse conceito do “*corpus Christi mysticum*” como a explicação preferencial da essência da Igreja, fê-lo sob a ação de um impulso concreto e decisivo. Fala-se, antes de mais nada, em meio a uma discussão, que agitava a Teologia católica desde a metade do século passado. A partir dessa discussão deve-se compreender esse conceito central eclesiológico de Pio XII. Sem querer detalhar essa discussão, é preciso, contudo, expor brevemente seus dois aspectos e concepções. Assim tornar-se-á mais nítida a tentatixa de Pio XII, ao tentar abarcar a verdadeira essência da Igreja, aceitando, embora com limites críticos, as opiniões teológicas.

I. A Igreja primordialmente como Sociedade (*societas*) constituída jurídica e hierarquicamente na Teologia posterior ao Concílio de Trento.

O aspecto central nessa época era, sem dúvida alguma, apologético e polêmico. Acentuava-se o caráter da Igreja como

---

(10) Documentos Pontifícios, Nr. 62, Petrópolis, 1957, § 19. Na mesma encíclica afirma-se expressamente: “Muitos julgam não estar ligados pela doutrina que expusemos há alguns anos, baseando-se nas fontes da revelação, isto é, que o corpo místico e a Igreja são uma e a mesma coisa...” (ib. § 26).

(11) Schmaus torna esse conceito um *Leitmotiv* de suas exposições eclesiológicas; (*Katholische Dogmatik*, vol. III, 1, Munique, 1958, pg. 46).

uma organização constituída jurídica e hierárquicamente, em nítida contraposição ao pensamento reformatório acêrca da mesma. Pois, a Teologia reformatória criticava todos os aspectos jurídicos, hierárquicos e institucionais da Igreja. Relegava-os a um segundo plano, ao dar a primazia ao caráter *espiritual* da Igreja, como uma comunhão de pessoas que se reúnem na mesma fé, em tórno da palavra e dos sacramentos.<sup>(12)</sup> Por isso define o catecismo romano a Igreja como *res publica Christiana*.<sup>(13)</sup> Diversa de tôdas as *res publicae*, por ter sido instituída “pela sabedoria e plano de Deus”.<sup>(14)</sup> Mas, idêntica a tôda *res publica* profana em seu aspecto de comunidade visível e juridicamente organizada, que necessita de um “cabeça visível”, o *Pontifex romanus*, para sua existência e unidade.<sup>(15)</sup>

O cardeal jesuíta Belarmino, principal teólogo da Contra-Reforma, forneceu uma definição da Igreja que se impôs e permaneceu como a dominante por muito tempo. Manifesta-se em sua obra de controvérsia teológica, publicada em 1587: “Nossa opinião é a seguinte: a Igreja é uma, não duas; e essa uma verdadeira Igreja é a reunião daquelas pessoas, unidas pela confissão da mesma fé cristã e da comunhão dos mesmos sacramentos, sob a orientação de pastôres legítimos e principalmente do único representante de Cristo sôbre a terra, o papa romano.”<sup>(16)</sup>

Longe de nós, condenar essa definição em seu todo! A primeira parte, que fala da mesma fé e da comunhão dos mesmos sacramentos, pode ser aceita em cada eclesiologia reformatória. (Quis-se constatar aqui — certamente com razão — uma influência da Reforma sôbre o catolicismo do pós-Reforma).<sup>(17)</sup> Entretanto, a última parte da definição é terminante

(12) cf. *Confessio Augustana*, art. VII; Melancthon define a Igreja: “É uma comunhão que não está ligada à sucessão de cargo, mas à palavra de Deus. Recebe renovadamente nova feição, onde Deus reconstitui a doutrina pura e dá o Espírito Santo”. (*De Ecclesia et auctoritate Verbi*, C. R. XXIII, pg. 598).

(13) *Catechismus Romanus*, pars. I, cap. 10, art. 2.

(14) *ib.* art. 3

(15) *ib.* art. 12

(16) *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, t. II, Controv. I, *De conciliis et ecclesia*, lib. III, *De Ecclesia militante*, cap. 2 (cit. seg.: *Quellen zur Konfessionskunde*, vol. I, Lüneburg, 1954-57, pg. 316).

(17) cf. Schmaus, *op. cit.* pg. 44; *Quellen zur Konfessionskunde*, *op. cit.*, pg. 357, obs. 43.

e especificamente católica: a “romanitas” é o característico da Igreja. Isto é, quem não estiver subordinado aos pastôres legítimos e, em última análise, ao papa romano, não pertence à Igreja, ainda que confesse a mesma fé e receba os mesmos sacramentos. Portanto, a Igreja é essencialmente uma grandeza visível, juridicamente organizada e ordenada hierarquicamente. Nesse sentido, como dizia o catecismo romano e acentuava Belarmino, a Igreja é igual a outras formas políticas. Escreve: “Pois a Igreja é uma reunião de pessoas, tão visível e palpável, como o é a união do povo romano ou a república de Veneza.”<sup>(18)</sup>

A Igreja atingiu nesse ponto, sem dúvida, um grau crítico de juricidade. “A Igreja é vista essencialmente como uma sociedade organizada monárquica e hierarquicamente. O *direito* eclesiástico é mais importante do que a dogmática eclesiástica”, escreve o teólogo protestante K. G. Steck.<sup>(19)</sup>

Até mesmo a Teologia católica de hoje reconhece, via de regra, essa definição de Belarmino como incompleta e passível de mal-entendidos. Esquecera-se a acentuação da “origem divina” da Igreja, o “momento institucional”, isto é, a instituição *divina*, como afirma Schmaus.<sup>(20)</sup> A relação essencial entre Cristo e a Igreja não estava contida nessa definição, embora não se possa afirmar isso do esquema total da eclesiologia belarminiana.<sup>(21)</sup>

A partir desse ponto desenvolveu-se também o movimento contrário na Teologia católica. Seu alvo — chegando assim à parte seguinte — formulo de modo conscientemente sumário e incisivo:

## II. A Igreja como o “Christus prolongatus” na Teologia católica do século XIX.

Esse movimento procurou enfrentar a ameaçadora exteriorização e juridificação da Igreja. Para tanto, acentuou o seu aspecto *espiritual, divino e sobrenatural*, ou simplesmente, *crisológico*.<sup>(22)</sup> Nisso baseou-se na patristica, especialmente

(18) op. cit.

(19) em: *Quellen zur Konfessionskunde*, op. cit. pg. 268.

(20) op. cit. pg. 44.

(21) Dessa forma pode se basear também a Encíclica “*Mystici Corporis*”, justamente em sua interpretação da idéia do corpo de Cristo, em Belarmino. Documentos Pontifícios, Nr. 24, Petrópolis, 1956, § 52.

(22) K. Adam utiliza nesse contexto inclusive a palavra “crisocêntrico” (*Das Wesen des Kotholizismus*, Düsseldorf, 1949, 12.<sup>a</sup> ed., pg. 35.

em Agostinho e nos escritos paulinos do N. T. A partir de então admitiu o conceito do "corpus Christi" como designação característica da Igreja. Por essa razão fala-se dessa corrente teológica como a "Teologia do corpo de Cristo".

Um duplo aspecto é característico para esse conceito central eclesiológico: primeiro, acentuou-se de tal forma a relação entre Cristo e a Igreja que ambos passaram, sob certo aspecto, a identificar-se. Adam Mohler, em sua definição de Igreja, como se encontra em sua "Simbólica", o expressa claramente: "Portanto assim é a Igreja visível... que continuamente surge sob forma humana entre os homens, renovando-se constantemente, o eterno rejuvenescimento do Filho de Deus, a contínua encarnação do mesmo... A Igreja é sua permanente aparição."<sup>(23)</sup> Segundo, não foi mais possível expor com suficiente clareza a organização hierárquica da Igreja com esse conceito do corpus Christi".<sup>(24)</sup> Não foi possível enquadrar o aspecto jurídico, hierárquico e visível da Igreja nesse seu conceito central eclesiológico.

Essa unilateralidade da idéia do "corpus Christi", como foi defendido pelo século XIX, provavelmente também forneceu o motivo para a sua recusa por parte do Concílio Vaticano I. Isto, não obstante constar do título do 1.º capítulo do esquema já antes mencionado, isto é, do "*Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi*", onde se lê: "*Ecclesia est corpus Christi mysticum*".<sup>(25)</sup> Temia-se talvez um "incentivo à heresia".<sup>(26)</sup>

Portanto, defrontavam-se dois conceitos centrais da eclesiologia: o da *societas* e o do *corpus Christi*. De acôrdo com a interpretação de seus defensores acentuava-se respectivamente um momento importante e indispensável da Igreja em detrimento do outro. Ficavam, assim, ameaçados respectivamente um dos dois momentos pelo abandono, ou, pelo menos, de ver-se afastado para um plano bem secundário. Ambos, porém, são igualmente importantes para o pensamento católico.

Dessa forma, nenhum dos conceitos logrou impôr-se ao outro. Permaneceu-se na discussão do "contra" e "a favor".

(23) Simbólica, 1832, § 36.

(24) Schmaus, op. cit. pg. 45; cf. Lubac, op. cit. pg. 65.

(25) cf. Lubac, op. cit. pg. 65; Lubac aponta para o fato de que Klemens Schrader, um partidário da Teologia do corpo de Cristo, provavelmente seja o redator do "Schema".

(26) ib.



Aqui Igreja jurídica, lá Igreja do amor. Igreja espiritual ou Igreja corporal. Sociedade hierárquica ou comunhão da graça. *Societas* ou "*corpus Christi*".

Embora a Encíclica *Satis cognitum* de Leão XIII, de 1896, procurasse algo como uma reconciliação dos antagonismos, utilizando para tanto justamente o conceito do "corpo de Cristo".<sup>(27)</sup> Embora alguns teólogos se decidissem expressamente por esse conceito (citaria aqui apenas dois, Karl Adam e o jesuíta Émile Mersch).<sup>(28)</sup> Ainda assim permaneceu-se, até recentemente, cético e contrário ao pensamento do *corpus Christi mysticum*. Temia-se um "excesso da fantasia",<sup>(29)</sup> um "misticismo vago"<sup>(30)</sup> uma mística de Cristo, até mesmo tendências das Igrejas do Oriente ou protestantes.<sup>(31)</sup> Ainda na véspera da publicação da Encíclica "*Mystici Corporis*" foi esse conceito severamente atacado e criticado pelo Arcebispo Conrad Grober, em seu escrito de 18 de janeiro de 1943, dirigido ao episcopado alemão.<sup>(32)</sup>

Nessa situação de controvérsia surgiu a Encíclica de Pio XII, precedida por uma série de trabalhos importantes.<sup>(33)</sup> Chegamos assim à terceira parte de nossa exposição.

### III. A Igreja como o corpo místico de Cristo (*corpus Christi mysticum*) na Encíclica de Pio XII.

A Encíclica inicia com as palavras: "A doutrina do Corpo Místico de Cristo, que é a Igreja (cf. Col. 1,24), recebida dos lábios do próprio Redentor... é de sua natureza tão grandiosa e sublime que convida à contemplação todos aqueles a quem move o Espírito de Deus".<sup>(34)</sup>

(27) Documentos Pontifícios, Nr. 32, Petrópolis, 1947, §§ 3 e 4.

(28) K. Adam, op. cit. pg. 43 ss; E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*, 2.<sup>a</sup> ed. Paris, 1936.

(29) Lubac, op. cit. pg. 67; comp. pg. 306, obs. 52.

(30) Algermissen, *Konfessionskunde*, 1950, 6.<sup>a</sup> ed., pg. 183.

(31) Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940.

(32) cf. W. v. Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, Witten, 1955, pg. 169; F. Vierung, *Grundlagen romisch-katholischen Kirchenverständnisses am Vorabend des ökumenischen Konzils*, em: *Von Einheit und Wesen der Kirche*, Göttingen, 1960, pg. 26.

(33) por ex. Seb. Tromb, S. J., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, *Introductio generalis*, Roma, 1937; E. Przywara, S. J., *Corpus Christi Mysticum*, em: *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 1940.

(34) Encíclica "*Mystici Corporis Christi*", Documentos Pontifícios, Nr. 24, Petrópolis, 1956, § 1.

Naturalmente isso não significa que Pio XII tivesse se decidido completamente pela teologia do Corpo de Cristo. Antes, procurou, de maneira semelhante a Leão XIII, unir as aspirações legítimas de ambas as tendências numa nova interpretação do *corpus Christi mysticum*, pretendendo, ao mesmo tempo, fugir aos perigos de ambas as tendências, ou seja, tanto do “falso racionalismo” e “naturalismo”, como também do “falso misticismo”.<sup>(35)</sup>

O jesuíta Sebastian Tromb, professor da Gregoriana, cuja obra eclesiológica, na opinião de muitos, forneceu a base da própria Encíclica, descreveu a tentativa em seu programa de 1937, com as seguintes palavras: “*Viatoribus Corpus Christi mysticum est Ecclesia Catholica Romana.*”<sup>(36)</sup> No mesmo sentido, outro jesuíta famoso, Erich Przywara, em 1940, ao afirmar: “O Corpo Místico que enfrentou a Cúria deveria justamente nela procurar a realização de seus anseios.”<sup>(37)</sup> Ou com as palavras da própria Encíclica, em sua parte introdutória, que antecipa as conclusões finais: “Ora, para definir e descrever esta verdadeira Igreja de Cristo, — que é a Santa, Católica, Apostólica Romana, — nada há de mais nobre, nem mais excelente, nem mais divino, do que o conceito expresso na denominação ‘Corpo Místico de Cristo’”.<sup>(38)</sup>

Trata-se portanto, em verdade, da identidade entre o *corpus Christi mysticum* e a Igreja romana visível, jurídica e hierarquicamente organizada. Procuraremos mostrar em seguida como a Encíclica interpreta o conceito do *corpus Christi mysticum*, bem como os resultados dessa interpretação em suas particularidades.

A Encíclica desdobra esse conceito em três partes, que correspondem às três palavras: *corpus, Christi e mysticum*. Dessas, as mais importantes são as duas primeiras. A exposição do conceito *mysticum* apenas completa os outros dois, nada trazendo de novo. (Expõe, por um lado, como a Igreja é uma “sociedade perfeita” pelo seu caráter sobrenatural, em contração a todo “corpo físico” e “moral” e, sobremaneira excelente, acima de todas “sociedades humanas”).<sup>(39)</sup> Por outro,

(35) *ib.* § 5.

(36) *cit. apud Steck, Quellen zur Konfessionskunde, op. cit. pg. 272.*

(37) *op. cit. pg. 211.*

(38) Encíclica “*Mystici Corporis Christi*”, *op. cit. § 9.*

(39) *ib.* § 65.

como são condenáveis as concepções antagônicas da Igreja como pura “Igreja jurídica” ou pura “Igreja de caridade”.<sup>(40)</sup> Limitar-nos-emos por isso, em nossa exposição, aos conceitos “*corpo*” e “*corpo de Cristo*”.

#### A. A Igreja como “*corpo*”

A Encíclica, ao acentuar que a Igreja é “*corpo*”, aceita o motivo da Teologia da “*societas*”: a Igreja não é algo invisível, uma coisa “*pneumática*”,<sup>(41)</sup> porém, uma unidade claramente delimitada, uma “*república cristã*”, um “*sociedade*”.<sup>(42)</sup> Possui uma “*estrutura bem ordenada e orgânica*”,<sup>(43)</sup> à qual pertencem não só os membros hierárquicos e carismáticos, mas também os leigos.

Como tal, a Igreja só pode contar com tais pessoas que pertencem visivelmente a ela. Aquêles, como diz a Encíclica, que se separam da unidade visível pela fé ou pelo govêrno, isto é, por professarem outra fé, ou por não se subordinarem ao regime hierárquico, “*não podem viver neste Corpo único, nem do seu único Espírito Divino*”.<sup>(44)</sup> “*Como membros da Igreja contam-se realmente só aquêles que receberam a lavagem da regeneração e professam a verdadeira fé, não se separaram voluntariamente do organismo de Cristo, ou não foram dêle cortados pela legitima autoridade em razão de culpas gravíssimas*.”<sup>(45)</sup>

Essas assertivas da Encíclica conduziram às mais vivas discussões na Teologia católica. Pergunta-se pela possibilidade de considerar um batizado que não se subordina à autoridade eclesiástica, sequer como membro da Igreja. Enquanto alguns o negam categóricamente, parece-me que a maioria dos teólogos católicos respondem positivamente. Para tanto baseiam-se na palavra “*reapse*” (realmente, em verdade), contida na afirmação da Encíclica mencionada acima. Aceitam algo como

(40) *ib.* §§ 66-68.

(41) *ib.* § 11.

(42) *ib.* § 37.

(43) *ib.* § 14.

(44) *ib.* § 20.

(45) *ib.*

(46) Schmaus, *op. cit.* pg. 417 ss.; com. Kl. Morsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici*, vol. I, 1953, 7.<sup>a</sup> ed., pgs. 183-191; K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII “Mystici Corporis Christi”*, em: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, 1958, 3.<sup>a</sup> ed., pg. 89 ss.

“membros de categoria inferior”.<sup>(46)</sup> Ou, renunciando ao termo “membro”, concedem no mínimo uma espécie de filiação à Igreja que torna nítida a diferença da completa separação dos não batizados.<sup>(47)</sup>

## B. A Igreja como “Corpo de Cristo”

Na análise desse conceito adotam-se os interesses legítimos da Teologia do Corpo de Cristo do século 19. A Igreja, como se afirma, não é “um corpo qualquer, mas o corpo de Jesus Cristo”.<sup>(48)</sup> E isso por quatro motivos: Cristo é o fundador, o cabeça, o sustentador e o salvador da Igreja.<sup>(49)</sup> Concentramos nossa atenção especialmente no que se refere a Cristo como cabeça e sustentador, porque nessas exposições encontra-se, sem dúvida, o ponto central da Encíclica.

Aceita-se e confirma-se renovadamente o que fôra dito acerca da Igreja como “corpo”, isto é, como “república cristã” visível e organizada.<sup>(50)</sup> Essa sociedade recebe — e isso é importante agora — a sua força, seu poder, sua vida da plenitude de sua “cabeça”, Cristo. Dessa forma “assemelha-se” a Igreja a seu cabeça.<sup>(51)</sup> Mostra-nos “de certa maneira o próprio Cristo”.<sup>(52)</sup> Por isso, pode-se dizer que “Ele (sc. Cristo) é de tal forma o sustentador da Igreja e nela vive que esta se torna um segundo Cristo”.<sup>(53)</sup> Assim é possível repetir com Paulo: “A Igreja, isto é, Cristo.”<sup>(54)</sup>

Adverte-se, porém, contra a possibilidade de se ver na Igreja algo como a continuação da encarnação.<sup>(55)</sup> A Igreja não é Cristo, mas, a sua “imagem”.<sup>(56)</sup> Ao mesmo tempo, contudo, não se deixam dúvidas quanto ao conceito “imagem”. Possui um significado real e ontológico. Não significa uma mera metáfora ou algo semelhante.

(47) L. Ott, *Grundriss der dogmatik*, 1959, 4.<sup>a</sup> ed., pg. 375; B. van Acken, *Konvertiten-Katechismus*, Paderborn, 1961, 16.<sup>a</sup> ed., pg. 131 ss.

(48) Encíclica “*Mystici Corporis Christi*”, op. cit. § 23.

(49) *ib.*

(50) *ib.* § 37.

(51) *ib.* § 51.

(52) *ib.* § 46.

(53) *ib.* § 52.

(54) *ib.*

(55) *ib.* § 53.

(56) *ib.*

Torna-se, nesse ponto, importante a concepção do Espírito Santo como “alma” da Igreja. Permite êsse conceito, inicialmente, distinguir tanto a relação como a distinção entre Cristo e a Igreja: é visto como o vínculo entre o cabeça e o corpo.<sup>(57)</sup> Mas também a sua ação é real e ontológica. Pois, é o “princípio de vida e poder” dado por Cristo (à Igreja),<sup>(58)</sup> que torna a Igreja “semelhante” ao Salvador.<sup>(59)</sup> Atua no sentido de que a Igreja “venha a ser como o complemento e plenitude do Redentor; e Cristo como que se completa na Igreja”.<sup>(60)</sup>

Fica claro, a esta altura, que a Igreja não mais se encontra distante de Cristo, como sua imagem ou seu raio de ação. Mas, a Igreja passa a fazer parte do próprio Cristo. A metáfora da Igreja como “corpo de Cristo” é elevada a uma afirmação ontológica.

Sabendo que nesse ponto atingiu-se o clímax da reflexão acêrca da essência da Igreja, ouve-se na Encíclica: “Nestas palavras acenamos a razão porque, segundo a doutrina de S. Agostinho, . . . a Cabeça Mística que é Cristo, e a Igreja que é na terra como outro Cristo e faz as suas vêzes, constituem um só homem nôvo, em quem se juntam o céu e a terra para perpetuar a obra salvífica da Cruz; êste homem nôvo é Cristo Cabeça e Corpo, o Cristo total.”<sup>(61)</sup>

A Encíclica certamente está consciente de que o pensamento do “totus Christus”, isto é, a união do corpo e cabeça num só Cristo é violenta, ousada e perigosa. Denomina-o, por isso, também, de “tremendo mistério”,<sup>(62)</sup> um “mistério sublime”.<sup>(63)</sup> Pela mesma razão, encontram-se também repetidamente palavras como “igual”, “como”, para amenizar a fôrça da expressão.<sup>(64)</sup> Adverte-se ainda, como já ouvimos, que a Igreja não é uma continuação da encarnação.<sup>(65)</sup> Sòmente em Cristo habita a infinita plenitude da qual é alimentada a Igreja.<sup>(66)</sup> A doutrina da união entre Cristo e a Igreja não deveria conduzir a um ponto em que, como afirma a Encíclica, “se pre-

(57) *ib.* §§ 55-57.

(58) *ib.* § 55.

(59) *ib.* § 56.

(60) *ib.* § 79.

(61) *ib.*

(62) *ib.* § 44.

(63) *ib.* § 80.

(64) *ib.* § 79.

(65) *ib.* § 53.

(66) *ib.* § 55.

tenda elevar os fiéis tanto acima da ordem criada, que cheguem a invadir a divina, a ponto de atribuir em sentido próprio um só que seja dos atributos de Deus".<sup>(67)</sup> Severamente é condenado o "falso misticismo", "a falsa noção de unidade, afirmando que o Redentor e os membros da Igreja formam uma pessoa física..."<sup>(68)</sup>

A nossa pergunta dirigida à Encíclica é a seguinte: Será que tôdas essas advertências e limitações chegam, por assim dizer, tarde demais? Conseguem elas ainda limitar com eficiência o que fôra dito expressamente até então? E não é que isso se demonstra pelo fato de que, no fim da Encíclica, os fiéis são exortados a se acostumarem "a ver na Igreja o próprio Cristo"?<sup>(69)</sup>

Com isso, porém, fica claro que os crentes não devem vê-lo em si mesmos (isso seria o condenado "falso misticismo"),<sup>(70)</sup> mas na instituição hierárquica e, antes de mais nada, *no papa como papa*, isto é, como substituto de Cristo. Em relação à hierarquia também não é válida a advertência de que não se deva conceder a si mesmo atributos divinos.<sup>(71)</sup> Pois a "infalibilidade" que reconhecidamente é concedida ao papa e ao episcopado universal, é, sem dúvida alguma, um dêsses "atributos divinos".

Resumindo: todos os esforços em diferenciar Cristo como o cabeça e Senhor da Igreja são bem sucedidos no que diz respeito ao povo dos crentes, ao qual pertencem também os portadores da hierarquia, na medida em que são pessoas. Mas isso sucede também com a hierarquia como tal? Será que neste ponto delinea-se algo como um "monofisismo eclesiológico" concentrado na hierarquia, ao qual já a Encíclica "*Satis cognitum*" de Leão XIII fez alusão?<sup>(72)</sup>

Que a Encíclica "*Mystici Corporis*" poderia conter tais tendências, sugerem, igualmente, a meu ver, suas considerações sôbre o papa como ápice da hierarquia, como cabeça visível da Igreja e como vigário de Cristo. Acentua-se, naturalmente, com insistência, que só Cristo dirige e rege a Igreja.<sup>(73)</sup>

(67) *ib.* § 80.

(68) *ib.* § 85.

(69) *ib.* § 93.

(70) *ib.* §§ 80-85.

(71) *ib.* § 80.

(72) Encíclica "*Satis cognitum*", *op. cit.* § 4.

(73) Encíclica "*Mystici Corporis Christi*", *op. cit.* § 37.

Realiza-o por um lado de forma visível e direta, pela sua palavra divina e eterna, dada aos homens ao conviver com os mesmos, ou pelos apóstolos e seus sucessores.<sup>(74)</sup> Por outro lado, efetua-o também invisível e diretamente pela direção interna e influência, tanto sôbre os sacerdotes como os leigos.<sup>(75)</sup>

Na parte seguinte da Encíclica é novamente retomada e acentuada a direção visível da Igreja por Cristo: “Não se julgue, porém, que o seu govêrno se limita a uma ação invisível ou extraordinária. Ao contrário, o divino Redentor governa o seu Corpo Místico de modo visível e ordinário por meio de seu vigário na terra.”<sup>(76)</sup>

Mas como se compreende essa relação entre Cristo, o único cabeça da Igreja, para com o seu representante? A objeção de que há dois cabeças é rebatida com a indicação de uma função apenas representativa do papa: “Por isso a cabeça principal dêste corpo é uma só: Cristo, o qual, sem deixar de governar a Igreja misteriosamente por si mesmo, rege-a também de modo visível por meio daquele que faz as suas vêzes na terra.”<sup>(77)</sup> Essa afirmação pretende constatar que o papa não pode ser igualado a Cristo, mas diferenciado nitidamente do mesmo.

Com essa constatação, porém, a meu ver, deu-se apenas uma solução aparente do problema. Pois, se fôr considerada seriamente a afirmação de que o próprio Cristo é o único Senhor e dirigente da Igreja; se Cristo não renunciou à sua função de dirigente, entregando-a completamente ao papa, mas, antes, continua a exercê-la, ainda que por meio de um representante dêle diferenciado; se essa afirmação fôr tomada realmente a sério, então, no mínimo, teria que se conceder a possibilidade de diferenciar, em concreto, a direção de Cristo da de seu representante.

Nesse caso dever-se-ia ter também — no mínimo em tese — o direito a um critério para afirmar: aqui fala o papa como papa, *ex officio*, mas, mesmo assim, não podemos e devemos aceitar as suas declarações com uma “fides divina”, pois, por tal e tal motivo, não foi Cristo quem falou por êle. Ou: aqui

(74) *ib.* § 38.

(75) *ib.* § 39.

(76) *ib.* § 40.

(77) *ib.*

um papa solenemente baixou um decreto; ao mesmo, porém, não pode ser atribuída autoridade divina, pois, por tal e tal motivo, não está em concordância com a vontade de Cristo.

Se êsse direito não fôr previsto, ou se fôr negado tal critério, é quase inevitável que a afirmação que somente Cristo dirige a Igreja e o papa é apenas seu representante, se torne impossível de se aceitar.

Para o pensamento protestante a Encíclica, de fato, nega êsse direito. Ela o faz com uma das mais pesadas sentenças para nós: "Em êrro perigoso estão pois aquêles que julgam poder unir-se a Cristo, Cabeça da Igreja, sem aderirem fielmente ao seu vigário na terra. Suprimida a cabeça visível e quebrados os vínculos visíveis da unidade, obscurecem e deformam... o Corpo Místico do Redentor..."<sup>(78)</sup>

Para nós, protestantes, isto nada mais significa do que uma retratação nítida do que foi dito anteriormente. Isto é, que só Cristo é o cabeça da Igreja. Não nos parece compreensível como se possa confessar a Cristo como o único Senhor da Igreja, se lhe é negada a possibilidade de exercer, pelo menos em tese, o seu Senhorio contra seu representante.

A idéia de que agradou a Deus e a Cristo dirigir desde sempre a Igreja através de uma harmonia preestabelecida e absoluta entre Êles e o papa, na qual o Espírito Santo funciona como garantia permanente da mesma, não nos satisfaz. Por princípio poderia constituir um possível ponto de fé. Mas não vemos que o mesmo esteja encerrado, sob qualquer forma, na revelação de Cristo e, conseqüentemente, pertença ao Credo.

Com isso chegamos ao fim de nossa exposição. De certa forma dever-se-ia conceder que a Encíclica "*Mystici Corporis Christi*", encerrando provisoriamente a discussão, fornecendo uma orientação decisiva à eclesiologia católica, em verdade uniu as duas diversas concepções católicas da Igreja em seu todo. Essa síntese se nos apresenta, resumidamente, da seguinte maneira: O antigo conceito de "societas", ao qual importavam essencialmente os aspectos visíveis, jurídicos e hierárquicos da Igreja, foi elevado ao plano sobrenatural e divino do conceito "*Corpus Christi*" da Igreja. Com outras palavras, através da Encíclica "*Mystici Corporis Christi*" foi salientado, no cadinho da controvérsia teológica, o aspecto visível e hie-

(78) ib, § 41.



ràrquicamente constituído da Igreja Católica Romana, culminando no papa, dourado agora, por assim dizer, pelo brilho sobrenatural de seu caráter divino. Como diz a Encíclica: “Sem mancha alguma brilha a Santa Madre Igreja nos sacramentos com que gera e sustenta os filhos; na fé que sempre conservou e conserva incontaminada; nas leis santíssimas que a todos impõe, nos conselhos evangélicos que dá.”<sup>(79)</sup>

Somos de opinião que, com tôda franqueza e sinceridade, devemos dirigir à Teologia católica a pergunta, se a Encíclica “*Mystici Corporis*” que ainda hoje orienta decisivamente a doutrina da Igreja, contém certas tendências que visam a um “monofisismo eclesiológico”, que, contudo, não se relaciona com o povo cristão, nem com os portadores de cargos (sacerdotes, bispos ou papas) como pessoas,<sup>(80)</sup> mas com a instituição hierárquica sacramental da Igreja, tendo no papado sua unidade e expressão máxima.<sup>(81)</sup>

\* \* \*

Para finalizar, seja-me permitido fazer mais algumas breves observações a respeito de cada um dos pontos da crítica de Frei Bernardo Catão e do Pe. Lepargneur. Talvez possam-se resumir as suas objeções em quatro pontos:

- 1) Afirmam que a conferência emprestou um valor demasiado à autoridade de uma encíclica papal em si e da Encíclica “*Mystici Corporis Christi*” em especial. Que Pio XII não tinha a intenção de conferir àquilo que externou na citada Encíclica — e mais tarde na Encíclica “*Humani Genensis*” — os “privilégios da infalibilidade”. Que o sentido de uma encíclica sempre reside apenas no fato de a mesma orientar o pensamento católico, de dar-lhe impulso, mas não de concluir algo em definitivo.
- 2) Declaram que “Igreja”, de acôrdo com a concepção católica, não é tanto a “instituição visível” quanto “antes de tudo a comunhão da ágape, de que participam todos os homens que têm a graça, mas integrada perfeitamente

(79) ib. § 68.

(80) ib. § 67.

(81) Neste ponto seria altamente interessante levar em consideração o livro de Y. Congar “*Le Christ, Marie et l'église*”, no qual o autor denuncia abertamente certas “tendências monofisistas” dentro do pensamento católico geral em relação à Igreja, ao mesmo tempo criticando-as com todo vigor (tradução alemã: *Christus, Maria, Kirche*, Mainz, 1959, pgs. 49-59).

por aquêles... que aderem a Cristo pela fé e se reúnem a seus enviados, os sucessores dos apóstolos, os bispos em comunhão com Pedro”.

Que nesta parte convém — e isso é tão difícil para os protestantes — “fazer distinção entre graça e poder”. Que a união da Igreja com Cristo, a Igreja como “totus Christus”, deve ser entendida “no plano da graça, e não no plano do poder”.

- 3) Consideram “inverossimilhança” a afirmação de que dentro da Igreja Católica já não se pode distinguir entre aquilo que Cristo diz e aquilo que diz o papa. “Quem jamais conferiu a uma palavra do Papa, a um escrito seu, a uma definição conciliar, ao próprio Credo de Nicéia a autoridade de Deus?”
- 4) Sugerem que se fale em Igreja de “duas maneiras, complementares mas diferentes”:
  - a) Igreja como “laço que nos une espiritualmente a Cristo e uns aos outros”. Neste sentido seja a Igreja “só conhecida na fé”, “divina”, “pura”, santa.
  - b) Igreja como “comunidade histórica concreta”, como “instituição visível” que, sem dúvida, está “preche” da “realidade divina”, mas em si não é perfeita e sim “humana”, “pecadora” até.

Consideremo-las uma a uma:

1) A conferência acentuou expressamente que as afirmações de ordem eclesiológica das encíclicas não representam uma “veritas de fide”, absolutamente obrigatória. Não há dúvida de que mesmo assim implicam um grau elevado de autoridade, mais elevado do que, por exemplo, a opinião de um teólogo, de uma escola teológica ou de um doutor da Igreja. Por isso fui de opinião que deveria tomar em conta um documento clássico e representativo como êste — o único em nossos dias — nas minhas declarações.

Aliás, na Igreja Católica, o alcance da autoridade de uma encíclica papal ainda é uma questão até certo ponto aberta, porque o grau de autoridade pode variar de acôrdo com o caráter especial de uma encíclica concreta. A obra recente do jesuíta F. M. Gallati (*Wenn die Papste sprechen*, Viena 1960) p. ex., nos dá prova dêsse fato.

O citado autor chega ao ponto de afirmar que resoluções doutrinárias da Santa Sé, em si não infalíveis, as quais “expressam a mesma opinião a respeito do mesmo assunto em questão de fé e de moral e que foram emitidas por vários papas, em intervalos maiores de tempo, . . . possuem, tomadas em conjunto, o caráter de infalibilidade” e por isso oferecem “uma prova absolutamente segura para uma afirmação”. E para exemplificar isso, cita justamente a doutrina da Igreja como “corpo místico de Cristo” (pg. 110/111).

2) Sem dúvida é difícil para o protestante, compreender esta diferenciação. E isso porque, a meu ver, também a Teologia católica ainda não foi bem sucedida com a mesma.

Parece-me, se vejo bem, que o problema reside no seguinte: devido à universalidade do designio divino de salvação e devido à possibilidade de salvação pelo “batismo em voto”, para a Igreja Católica o alcance da graça de Cristo é mais amplo do que o alcance dos dois poderes que atuam somente dentro da Igreja.

Ao mesmo tempo, porém, se assegura o “*extra ecclesiam nulla salus*”, senão na interpretação negativa-exclusiva (fora da Igreja não se concede graça), ao menos em sentido positivo-inclusivo (o fato de uma pessoa que está fora do âmbito da Igreja Católica e de seus poderes participar da graça de Cristo e ser salvo — e isso é perfeitamente possível! — dá-se apenas aparentemente “fora” da Igreja, em realidade, porém, não sem a Igreja, até mesmo dentro da Igreja, já que aquela pessoa dirigiu-se, pelo seu voto, para a esfera de ação da Igreja e — *eo ipso* — dos poderes que nela atuam; cf. Schmaus, op. cit pg. 829).

Não se liga, com isso, em princípio, novamente a graça de Cristo à Igreja Católica, respectivamente aos poderes que nela atuam, impossibilitando assim uma diferenciação real entre graça e poder?

3) A afirmação que jamais alguém conferiu à palavra de um papa ou de um concílio a autoridade da palavra de Deus parece ser bastante precipitada. Existem provas contrárias em número surpreendentemente grande. Há somente dois anos um teólogo de projeção como Seb. Tromb, Secretário da Comissão Teológica Preconciliar, ainda equiparou a

inspiração dos hagiógrafos à inspiração do concílio. Para tanto pôde basear-se em numerosas declarações católicas respeitáveis feitas no passado, como, p. ex., na declaração de Gregório Magno: "*Sicut sancti Evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor.*" (comp. a crítica que Frei B. Kloppenburg dirige contra esta concepção, em: Revista Eclesiástica Brasileira, 1962, pg. 575 ss).

Justamente aqui me parecem ocorrer na eclesiologia católica, de forma evidente, as perigosas tendências monofisitas.

Contudo não se trata desta equiparação formal da palavra da Escritura à doutrina da Igreja, chocante para o Protestantismo, mas na minha crítica diante da eclesiologia católica se trata simplesmente do fato notório de que um dogma decretado pela Igreja, mesmo que houvesse razão de considerá-lo reprodução fiel de uma verdade divina revelada, deva ser aceito com uma *fides divina (et catolica)*, i.e. tal qual algo revelado por Deus mesmo (CIC can. 1323 § 1 e 2; Denzinger 1792). Schmaus afirma que em vista de uma resolução doutrínaria da Igreja "...há aquela obrigação, pela qual Cristo prende o homem a si e à sua palavra" (op. cit. pg. 812).

Também isso chama a atenção do teólogo evangélico para algo como que uma tendência de ordem monofisita da eclesiologia católica.

1) Desta diferenciação na concepção da Igreja não tiramos proveito para a nossa questão e, como me parece, aquela também não pode ser considerada representativa da eclesiologia católica.

Nosso problema reside no fato de se emprestar caráter divino justamente ao visível, histórico, institucional da Igreja, de se considerar, p. ex., a estrutura hierárquica visível como *jure divino* e com isso imutável, ou as resoluções doutrínarias formuladas solenemente como irreformáveis em sua substância e definitivas.

É característico para a concepção católica que aqui o visível, institucional na Igreja participe do caráter santo e divino da Igreja. Neste ponto são interessantes, p. ex., as considerações de J. L. Witte, S. J. (Gregorianum 1961, pg. 193 ss, princ. pg. 228 ss.), nas quais o autor — ao contrário de Congar e Le

Guillon! — acentua que o caráter definitivo da Igreja não atinge apenas a interna comunhão da graça com Cristo. Pelo contrário: "...a estrutura visível da Igreja como tal pertence ao novo Eón" (pg. 229); ou: "A Igreja concreta, corporal-espiritual em sua universalidade quantitativa e qualitativa é levada para o t ermo escatológico" ("...*wird mit ins Ziel hineingenommen*"; pg. 231; comp. Schmaus, op. cit. pg. 630 ss.).



## Dogmas Mariológicos e Suas Implicações

*Sumiu Takatsu*

Para quem não compartilha o método e o sistema da Teologia da Igreja Católica Romana é uma tarefa árdua apresentar uma tese sobre a mariologia. Pois, em primeiro lugar, êle estará propenso a não perceber com justiça o significado, a importância e o propósito que os teólogos católicos romanos atribuem à posição da Virgem Maria na Economia de Deus na Redenção do homem em Cristo; por isso, estará fadado a não apresentar um quadro muito verdadeiro que retrate fielmente o pensamento e a piedade católicos, mesmo para fins críticos. Em segundo lugar, a mariologia é um enigma quase insolúvel para quem não conhece a fundo o que sucede entre os pensadores da Igreja de Roma. Se nós invocarmos um exemplo recente, as vozes proféticas do Pe. Kung, que se levantam contra os excessos da devoção mariana ilustram o que queremos dizer por enigma. Segundo as afirmações do mesmo teólogo, é necessário, para a causa da Reunião, que seus colegas preservem as proporções corretas, estabelecidas pelas Escrituras no que tange à devoção mariana, e quanto à mariologia, que êles a concentrem na pessoa de Cristo, não como um princípio verbalmente aceito, mas inteiramente em prática. No entanto, o mesmo crítico faz claro, sem equívoco algum, que a sua ponderação não implicaria no abandono da mariologia, e antes propõe aos teólogos evangélicos a revisão na sua Teologia a respeito das passagens marianas, alegando que *o pecado por excesso* não é a única possibilidade, e que há, de fato, *o pecado por defeito*.<sup>(1)</sup> Para ser explícito, o enigma não reside tanto na proposta pela revisão da Teologia evangélica sobre a posição de Santa Maria, e conseqüente formulação

---

(1) *The Council, Reform and Reunion*, pg. 127.

dum conceito estritamente bíblico e cristocêntrico da posição da Mãe do Senhor na Igreja, mas o enigma reside na sua crítica ao *pecado por excesso*, principalmente em referência aos Dogmas da *Imaculada Conceição* e da *Assunção da Virgem Maria*.

Em terceiro lugar, os estudos mariológicos exigem dos que procuram conhecê-los, uma vasta bibliografia, habilidade e conhecimento crítico da História, e além disso, noção da Teologia da Igreja Católica Romana em sua evolução. Pois a mariologia já se constitui quase uma ciência, e um ramo especializado da Teologia católica em discussão interna de escola para escola. Tudo isso demonstra a dificuldade em apresentar uma tese que faça justiça aos mariologistas que dedicam suas vidas e talentos a compreender e expor o significado da Virgem Maria, do qual discordamos e ao qual até nos opomos com franqueza e com amor fraternal.

O presente ensaio visa contribuir para o Simpósio, com algumas considerações sobre a mariologia e suas implicações, isto é, uma tentativa de compreender o que a Virgem Maria significa para os fiéis católicos romanos e a importância e o propósito que os teólogos atribuem à mesma, e sobretudo, as consequências dos dogmas mariológicos na interpretação das verdades da revelação, principalmente as verdades que se referem a Cristo e sua Redenção. E como qualquer tentativa de compreensão dum tópico teológico num dado sistema pressupõe uma perspectiva, da qual nós percebemos, analisamos e ponderamos as verdades, cumpre-nos, portanto, reconhecer que o presente trabalho não se limita à mera exposição objetiva dos dogmas mariológicos. Antes inclui, sem ocultá-la, uma consideração crítica. E num Simpósio ecumênico desta natureza é necessário, outrossim, deixar evidente a perspectiva, da qual o ensaísta concebeu o presente trabalho. Neste caso, é a de um evangélico anglicano.

### 1. *A importância, significado, e propósito da mariologia no pensamento teológico da Igreja Católica Romana.*

Para chegarmos ao conhecimento da importância e do significado que os teólogos atribuem à Virgem Maria é necessário reconhecer que a mariologia é concebida, formulada e explanada no contexto da cristologia e da eclesiologia. Nas palavras de Schmaus, "Maria entrou na história da Salvação



através de Cristo. O que ela é, e o que ela significa são determinados em relação a Cristo, “por isso, qualquer afirmação válida sobre Maria se faz à luz de Cristo”.<sup>(2)</sup> Em outras palavras “a mariologia é uma decorrência da cristologia. É uma cristologia desenvolvida.”<sup>(3)</sup> Quer isto dizer que a mariologia, como é exposta na Teologia católica romana, é um desenvolvimento natural e necessário de sua cristologia. Por isso, a aceitação dos dogmas mariológicos é o critério pelo qual se verifica até que ponto a cristologia foi tomada a sério e aceta em sua plenitude.<sup>(4)</sup>

Porém, diga-se para esclarecimento, que a mariologia católica não se limita apenas a asseverar a divindade e a humanidade de Cristo. A Virgem Maria ocupa um lugar de destaque extraordinário na Economia divina da Redenção do homem, que transcende à compreensão evangélica. Ela se faz presente na história da Salvação, não como a pessoa de quem o Verbo assumiu a carne e nem como o testemunho fiel e humilde à vocação divina, embora especial e decisiva. Mas a sua presença é a de quem está intimamente unida e associada com Cristo dum *modo eminente* na sua obra redentora. As palavras do Pe. Scheeben nos esclarecem nesse ponto. “Na dogmática católica, Maria não aparece” diz êle, “sòmente como a “terra” viva donde foi tirado o novo Adão. É ainda, ao lado de Cristo, “a nova Eva”, quer dizer, uma pessoa unida a Cristo na comunhão mais íntima e viva, unida nêle, com êle e por êle ao mundo. Forma com Cristo o fundamento e a coroa da ordem sobrenatural, e pela sua atividade constitui uma parte íntima da obra da Redenção.”<sup>(5)</sup> E ainda nas palavras do mesmo autor “compreendi que êste ramo da Teologia podia e devia ser concebido como elo intermediário entre o tratado do Salvador e o de sua comunicação pela Igreja. Dêste modo a mariologia é chamada a tomar no conjunto da dogmática um lugar muito mais importante do que se lhe atribui comumente.”<sup>(6)</sup>

(2) Teologia Dogmática, vol. VIII, pg. 34.

(3) idem, pg. 35.

(4) idem, pg. 34.

(5) *A Mãe do Senhor*, VIII-IX.

(6) idem, VII.

Este é o prisma, do qual Bouyer,<sup>(7)</sup> Scheeben e Schmaus<sup>(8)</sup> desenvolvem a noção mariológica.

Assim, a mariologia não é um tema abstrato e independente na Teologia católica romana. Ao contrário, faz parte do sistema todo e recebe o apoio e justificativa de quase todos os ramos da dogmática para a sua articulação. Ela adquiriu, por assim dizer, "ubiquidade". Faz-se presente no tema da criação como a criatura mais bela, o reflexo glorioso da perfeição divina, o ser mais elevado e digno de toda a criação.<sup>(9)</sup> Em relação ao Velho Testamento, Maria aparece como quem resume em sua pessoa todo o preparo de Deus para a recepção do Messias. Em outras palavras, ela é a plenitude do que Deus exigiu de Israel. É o exemplo mais perfeito da humildade e do abandono completo para o serviço de Deus. Por essa consagração e com auxílio da graça especial da Imaculada Conceição "ela atraiu o filho de Deus ao seu seio."<sup>(10)</sup>

E no que toca à predestinação, Maria surge perante aos olhos dos católicos romanos como o elo intermediário entre o Eleito e a Igreja. Como o elo intermediário ela representa um lugar singular e super-eminentemente na história que ilustra a graça eletiva de Deus dum modo incomparável.<sup>(11)</sup>

E na perspectiva escatológica a Virgem Maria é considerada "a realização daquilo que é mais nobre e perfeito a se realizar no fim da História pela humanidade numa única pessoa, a culminação da História."<sup>(12)</sup>

Como já podemos perceber, a mariologia, no esquema da Teologia católica romana tem a finalidade não só de afirmar a divindade e a humanidade de Cristo, mas tem a função de exaltar a glória da obra redentora de Deus e de confirmar a fé dos fiéis em Cristo e de fortalecer a esperança da redenção do nosso corpo.

A elevação, portanto, de Maria aos pináculos da hierarquia celeste corresponde, em tese, ao único interesse de engrandecer a vitória de Deus sobre o pecado e o mal, e de garantir dum modo concreto a esperança dos fiéis na promessa de

(7) *Woman and Man with God*.

(8) Teologia Dogmática, vols. III e VIII.

(9) Scheeben, M. J., *A Mãe do Senhor*, pg. 89.

(10) idem, pg. 159.

(11) Bouyer, Louis. *Woman and Man with God*, pg. 108.

(12) Bouyer, Louis. *Woman and Man with God*, pg. 200, Schmaus, *Teologia Dogmática*, vol. VIII, pg. 36.

Deus. Em outras palavras, os católicos romanos contemplam na Virgem Maria, assunta aos céus em corpo e alma, a consumação final, o objetivo final para o qual a Igreja é conduzida através deste mundo transitório, em corrupção, qual o povo em peregrinação. E diga-se que, em princípio, a exaltação de Maria é de côngruo e não de condigno, isto é, não por seu mérito próprio, mas em associação com Cristo.

E quando lemos as razões pastorais, digamos assim, da promulgação do dogma de Assunção, às quais alude o Pe. Schmaus na sua obra, verificamos que a importância da mariologia reside no anseio escatológico, e no profundo desejo de sobrepujar aos poderes caóticos do nosso século. E os teólogos estão convencidos de que o dogma da Assunção, por exemplo, satisfaz êsses anseios humanos.

“Há uma razão profunda de Deus em nos dar por intermédio do Magistério eclesiástico em nossos dias essa garantia de nossa esperança num futuro glorioso. Frente a numerosas catástrofes de nossos dias, em face às ameaças contra a existência do homem, e do materialismo teórico e prático, o homem está ameaçado... a ver a totalidade da vida somente sob a perspectiva deste mundo e dos bens materiais. Por esta necessidade a Igreja nos tem dado a certeza de que a vida individual e histórica caminha em direção à plenitude corporal.”<sup>(13)</sup>

O dogma da Assunção poderá ser considerado o ápice da exaltação de Santa Maria. É, outrossim, o ponto culminante do raciocínio teológico especulativo. Em outras palavras, o consentimento que a Virgem Maria dá a Deus, precedido, naturalmente, da graça, pela qual foi imaculadamente concebida atinge o seu clímax na Assunção corporal. Êste é também o começo duma nova cadeia de raciocínio e não apenas o fim. Sobre o fundamento do dogma da Assunção edifica-se um sistema em que a Virgem Maria é considerada sob vários ângulos a colaboradora de Cristo na mediação da graça com riqueza de especulação.

Como o dogma da Assunção é o centro do sistema mariológico, examinaremos o que se entende por Assunção; e depois passaremos a considerar a Imaculada Conceição.

(13) Schmaus, *Teologia Dogmática*, vol. III, pg. 445.

a. *Dogma da Assunção, autoridade e método teológico.*

Considera-se que o dogma teve a sua origem no I Concílio Vaticano (1869-70). Nesse concílio os 195 padres fizeram uma petição no sentido de que o dogma fôsse definido. Porém o pedido ficou para ser estudado, visto que o Concílio foi abruptamente interrompido. Em 1.º de maio de 1946 o Papa Pio XII se dirigiu numa Encíclica intitulada *Deiparae Virginis Mariae* aos bispos de sua jurisdição, consultando se todos desejavam a definição do dogma.<sup>(14)</sup>

Após a consulta da opinião geral da Igreja através de seus bispos, e obtendo a aprovação de 90%, anunciou o seu desejo de proclamar o dogma no dia 17 de agosto de 1950. E a 1.º de novembro do mesmo ano, o soberano Pontífice proclamou o dogma nos seguintes têrmos:

“Por isso, depois de ter elevado súplicas e orações a Deus, invocando a luz do Espírito da verdade, para a glória do Deus Onipotente que alargou a sua particular benevolência a Maria Virgem para honra de seu Filho, imortal rei dos séculos e vencedor do pecado e da morte, para maior glória da mesma augusta mãe e para a alegria e exaltação de tôda a Igreja, pela autoridade dos benditos Apóstolos Pedro e Paulo e pela nossa, proclamamos, declaramos, e definimos ser dogma divinamente revelado, que a Imaculada Deípara, sempre Virgem Maria, completo o curso de sua vida terrena, foi assunta em corpo e alma à glória celeste. Pela qual razão se alguém, que Deus não permita, ousar voluntariamente, negar ou pôr em dúvida o que nós definimos, saiba que será decaído da fé divina e católica.”<sup>(15)</sup>

A justificativa do dogma reside nos seguintes argumentos especulativos.

1. A Mãe de Cristo foi a primeira a ser redimida pelo seu Filho. Não seria, pois, conveniente e razoável que êle deixasse de salvar, primeiro, a sua mãe, de quem recebeu a carne, uma vez que a sua missão consistia em salvar a humanidade. O seu poder redentor teria de se manifestar primeiramente em

(14) Schmaus, *Teologia Dogmática*, vol. III, pg. 433, vol. VII, pg. 233; Miegge, G. *Virgem Maria*, pgs. 203-224.

(15) Miegge, G. idem, pg. 205, tradução de Rev. A. B. Teixeira. Von Loewenich, *Modern Catholicism*, pg. 202; Schmaus, *Teologia Dogmática*, vol. III, pg. 433; vol. VIII, pg. 232.

sua mãe. Ora, se não há inconveniência em afirmá-lo, prossegue o raciocínio, enumeremos as razões que apóiem esta assertiva.

2. Ela foi preservada do pecado original e de todos os pecados possíveis dum modo super-eminentemente, antes que ela viesse a ter auto consciência.

3. A Virgem Maria colaborou inteiramente com Deus, renunciando-se a si mesma totalmente para que a vontade de Deus fôsse realizada nela. Isso pode ser considerado o seu mérito, de côngruo. Em outras palavras, ela não só recebeu a graça eminente, mas deu o assentimento livre e voluntariamente ao chamado de Deus, esforçou-se extraordinariamente para cumprir a vontade divina e tomou parte ativa na redenção.

4. Se Maria estava livre do pecado original, cuja sentença é a morte, então, não há razão em ver a Mãe do Senhor prêsã à corrupção do pecado e da morte.<sup>(16)</sup>

5. Pela união íntima e incomparável com Cristo, nela se recapitulou o que se deu com Cristo, de côngruo.

Por estas razões não seria conveniente pensar que o corpo da Virgem Maria sofresse a desintegração pela morte. Se a sofresse, onde estaria a veracidade da Imaculada Conceição?

São argumentos especulativos como já percebemos, deduzidos do dogma da Imaculada Conceição, e articulada pelo mérito de conveniência em analogia com Cristo.

Com justa razão é que todos nós, que não compartilhamos o método e o sistema especulativo, indagamos com que direito a Assunção pode ser definida em dogma, quando na verdade não existe nenhuma base nas Escrituras e nem o testemunho dos primeiros, para comprovar a sua legitimidade? Diga-se de passagem que nestas questões é que ressaltam as divergências entre a Igreja romana e as demais.

Quanto à base bíblica, Schmaus, por exemplo, reconhece que não existe nenhum texto das Escrituras que declare explicitamente a Assunção da Virgem Maria. Por isso, em se tratando da autenticidade do dogma, não se busca uma comprovação explicitamente bíblica. Mas o que faz é indagar se as Escrituras não falam implicitamente na Assunção, depois de construído o dogma. Então, nesse caso, os teólogos podem

(16) Scheeben, M. J., *A Mãe do Senhor*, pg. 134.

encontrar, alega Schmaus, no proto-evangelho, (Gn 3.15) e no Evangelho de S. Lucas 1.28 uma indicação de que a Virgem Maria teria assunto aos céus.<sup>(17)</sup>

A idéia da Assunção é projetada no texto e depois é lida, à luz da projeção; daí, os teólogos romanos poderem ler em Gn 3.15 a promessa da vitória completa sobre a serpente não só ao futuro Redentor, mas à sua Mãe com êle e por êle. E a vitória de Cristo compreende a vitória sobre o demônio, pecado e suas concupiscências e sobre a morte. Se, portanto, a Virgem Maria era “cheia da graça”, livre do pecado original, e estava em íntima união com Cristo, conclui-se que escapou à desintegração da morte.

Esta interpretação do texto é tida como verdadeira e teológica. Diz Schmaus que o sentido que o magistério atribuir a um texto sagrado êsse será o sentido teológico e verdadeiro, isto é, a revelação.<sup>(18)</sup> Em outras palavras, a promessa do Espírito Santo se cumpre através do magistério eclesiástico.

Porém, o mesmo teólogo assevera que o magistério não cria as verdades reveladas, porque a revelação foi dada uma vez para sempre.<sup>(19)</sup> No sentido católico romano não existe arbitrariedade na promulgação do dogma. Antes, é considerada a confirmação da verdade revelada. A revelação alcança a sua concreção. Por essa razão, não existe discrepância entre o conteúdo das Escrituras e do dogma, embora não haja continuidade histórica entre o que ensina no dogma e na Bíblia, o registro da revelação uma vez entregue aos santos.

Recorre-se à teoria do desenvolvimento do dogma para explicar o enigma. O dogma germina, cresce e amadurece na consciência da Igreja e chega a ser definido pelo magistério eclesiástico. Por isso, um dogma tem a sua tradição própria, que transcende a simples transmissão duma situação histórica a uma outra geração, embora a História inclua a tradição do dogma.

Assim, a distinção entre a História e o dogma se torna imprescindível para compreendermos os argumentos pelos quais os teólogos romanos harmonizam a evidente discrepância entre as Escrituras e os dogmas mariológicos.

(17) *Teologia Dogmática*, vol. III, pg. 433.

(18) *Idem*, pg. 434.

(19) *Idem*, vol. VIII, pg. 51.

Por tradição dogmática se compreende, explica o Pe. Schmaus,<sup>(20)</sup> a percepção num dado momento histórico duma doutrina, contida, naturalmente, na revelação, e sua propagação em tôda a Igreja e sua conseqüente aceitação como verdade. Quer isto dizer que no tempo apostólico e nos primeiros séculos da História eclesiástica os dogmas da *Imaculada Conceição* e da *Assunção da Virgem Maria* estavam apenas em seu estado latente. Por isso mesmo não se pode traçar historicamente a sua existência como dogma aos tempos apostólicos, porém, os dogmas estavam presentes na tradição bíblica e oral. Portanto, o que faltou à Igreja, nós podemos concluir, foi a consciência da presença da verdade que ela possuía, e quem sabe não foi necessária a sua percepção, porque recentemente tiveram a convicção da Ascensão de N. S. Jesus Cristo.

A explanação de Schmaus pressupõe, certamente, a noção de que a Igreja Católica Romana é um organismo vivo, o Corpo de Cristo, em que o Espírito Santo assiste o magistério da Igreja para apropriar-se da verdade da revelação e adaptá-la às necessidades da época.<sup>(21)</sup> No entanto, e à luz da afirmação do "ephapax" da revelação, agrava-se o enigma. Como se explica a divergência entre o magistério do Espírito Santo na Igreja nos tempos apostólicos e sub-apostólicos e mesmo magistério através da cristalização dos elementos apócrifos em especulações, em argumentos de conveniência e até em dogmas?<sup>(22)</sup>

Como já foi exposto anteriormente, o dogma da Assunção representa o pináculo dum sistema de raciocínio, por isso, passaremos examinar o gérmen, a causa, por assim dizer, do desenvolvimento mariológico.

#### b. *Dogma da Imaculada Conceição e da Maternidade divina*

O dogma da Imaculada Conceição está em função da maternidade divina da Virgem Maria, portanto, examinaremos

(20) *Opus cit.* vol. VIII, pgs. 44-82.

(21) *Opus cit.* idem, pgs. 44, 63. "A enciclica *Humani generis* expõe que a Igreja não permanece constante." "Os dogmas nascem nas definições da Igreja em prol da revelação contra o erro."

(22) Miegge, G. *A Virgem Maria*, cap. 5, apresenta um estudo crítico dos elementos espúrios da tradição cristã, que deram impulso à formação do dogma da Assunção. Schmaus em sua *Dogmática* atribui um valor poético aos Apócrifos (76-80), e, sobre a tradição oral, mostra, haver dificuldades (39-42).

primeiramente o dogma da maternidade divina da Maria, e o dogma da Imaculada Conceição será estudado no contexto do primeiro.

“A Virgem Maria é, no sentido verdadeiro e próprio, a mãe de Cristo, portanto, ela é a Mãe de Deus,”<sup>(23)</sup> no sentido próprio e verdadeiro.”

Quem desconhece a atmosfera teológica em que o termo *theotokós* (Mãe de Deus) foi atribuído à Virgem Maria poderá tomar uma das seguintes atitudes. Ou estranhará a terminologia e sua autenticidade teológica, e por essa razão rejeitá-la-á, ou aceitará sua genuidade doutrinária sem uma consideração crítica, ignorando o sentido próprio com que foi atribuído a uma criatura humana, embora a Mãe do Senhor.<sup>(24)</sup>

A Mãe do Senhor<sup>(25)</sup> veio a ser chamada a “Mãe de Deus” no Concílio de Efeso e de Calcedônia para assegurar inequivocamente a declaração da fé ortodoxa de que Cristo é o Verbo de Deus que assumiu a carne humana da Virgem Maria. Em outras palavras, a Virgem Maria gerou o Verbo de Deus, concebido pelo Espírito Santo, unido à natureza humana no seu seio, o Verdadeiro Deus, consubstancial com o Pai, verdadeiro homem, consubstancial conosco, inconfundível, inseparável, imutável e indivisivelmente numa única pessoa, Jesus Cristo, Nosso Senhor. A definição cristológica de Calcedônia foi elaborada e definida para se opor contra o nestorianismo e esclarecer a posição ortodoxa<sup>(26)</sup> de que o Cristo que nasceu da Virgem Maria é o Verbo de Deus, gerado eternamente do Pai, antes da fundação dos séculos. Em outras palavras, o termo *theotokós* que se atribui à Virgem Maria é uma salvaguarda contra qualquer tentativa de reduzir a pessoa de Cristo a um ser semidivino, ou ainda uma criatura dotada de dons extraordinários, ou mesmo ainda adotado por Deus, no caso do adocionismo.

Outrossim, a definição de Calcedônia se opôs ao monofisismo, que negou a humanidade de Cristo, e que desejava ver

(23) Schmaus, M. *opus cit.*, vol. VIII, pg. 83. Scheeben, M. J. *A Mãe do Senhor*, 43-65. Sobre o ponto de vista clássico da Reforma ver Barth, K., *Church Dogmatics*, vol. I, 2, pgs. 138-202.

(24) Micgge, G., *A Virgem Maria*. Apresenta um estudo crítico da formulação de Calcedônia em relação à tendência monofisita e ascética.

(25) O Evangelho de São Lucas, 1.43.

(26) O termo ortodoxo empregado neste trabalho não se refere à Igreja Ortodoxa e nem à ortodoxia protestante do século XVII.



o humano em Cristo, absorvido completamente na divindade. Por isso, a afirmação positiva de Calcedônia era também que Cristo era realmente humano, uma figura histórica, ocupando o seu tempo, o seu lugar, coexistindo do lado de outras figuras humanas.<sup>(27)</sup> Isto é, o tempo de sua manifestação em carne é verificável, à luz da ciência histórica.

Assim também, *theotokós* é afirmação da historicidade de Jesus Cristo, e salvaguarda contra qualquer transformação da revelação do Verbo feito carne em “mitos” e lendas, e contra os erros sôbre a encarnação que tenham graves conseqüências na soteriologia. Em outras palavras, *theotokós* encerra em si uma oposição contra qualquer tentativa de remover Cristo da esfera do homem em pecado para as alturas em que nós sêres humanos não podemos alcançá-lo, senão pela construção de escadas espirituais.

Em síntese, a Virgem Maria entrou na “história da salvação”, consta nas Escrituras e nos Credos, é lembrada na Liturgia, porque por intermédio de Maria o Verbo se fêz carne e nasceu sob a lei<sup>(28)</sup> e tomou o nosso lugar,<sup>(29)</sup> por nós e por todos.

Porém, o conceito da maternidade divina, *theotokós* na Teologia católico-romana se reveste de significado e implicações, que não foram previstos na definição cristológica de Calcedônia. Em outras palavras, a maternidade não se limita a declarar a divindade e humanidade de Cristo, a união hipostática da Palavra e da natureza humana.

A maternidade divina de Maria implica na união análoga ao matrimônio entre Cristo e sua mãe, falando naturalmente em termos espirituais. E a união é concebida em termos do Logos assumindo a natureza humana de Maria. Diz Scheeben, “de acôrdo com a natureza do casamento, esta união afirma uma solidariedade num todo orgânico, em que duas pessoas se compenetraram; uma posse e uma investidura recíproca, em que a Maria é unida ao Logos e integralmente assumida por

(27) Sôbre as implicações do docetismo e monofisismo na interpretação do tempo de Cristo, ver O. Cullmann, *Christ and Time*. Barth, K. *opus cit.* vol. IV, part. 2, sôbre *Royal Man*. Hebert, G. *Liturgy and Society*.

(28) Epístola de São Paulo aos Gálatas, 4.1-7.

(29) Idem, cap. 3.13.

êle, e o Logos é infundido e implantado nela, dando-se a ela e tomando-a por sua companheira e assistente na comunhão da vida mais íntima, universal e estável.”<sup>(30)</sup>

O elemento constitutivo, por assim dizer, do caráter pessoal da Mãe do Senhor é a sua vocação. Isso é o que Calcedônia afirmou. No entanto, a Teologia católica romana não se contenta em conceber “a maternidade divina como uma missão confiada por Deus a Maria, e cujo digno exercício devia ser facilitado e abençoado por meio de graças especiais.”<sup>(31)</sup> É o que Scheeben deixa claro quando fala na maternidade divina. A razão disso é, aparentemente, que a graça e privilégio constituem a maternidade, e por sua vez, significam a união de caráter sobrenatural.<sup>(32)</sup> Por isso, a posição da Virgem Maria em relação a Cristo não é mais o que Calcedônia definiu, mas deve ser compreendida na sua relação íntima, em que o Logos assumiu a sua humanidade.

Diga-se de passagem que na obra de Scheeben a humanidade de Cristo se confunde de tal maneira com a humanidade de Maria, que por isso é difícil perceber se a humanidade de Cristo existe independente, à parte de Maria.

Assim, podemos perceber que tôda e qualquer concepção da maternidade divina nos termos da união “esposal” é derivativo de *theotokós*, articulado e manipulado por meio de raciocínio especulativo. Schmaus confirma em parte o que pretendemos concluir, quando êle diz: “a confissão de que Maria é a Mãe do Senhor, portanto, a Mãe de Deus, constitui o fundamento de tôdas as restantes afirmações mariológicas.”<sup>(33)</sup>

Partindo, dêsse modo, da definição de Calcedônia, a Teologia católica romana formulou e definiu os dogmas da *Assunção da Virgem Maria* e da *Imaculada Conceição*. E suas implicações de que ela é a medianeira de tôdas as graças são construídas sôbre as bases de *theotokós*.

Passaremos a considerar o que o dogma da Imaculada Conceição significa.

(30) *A Mãe do Senhor*, pgs. 77-78.

(31) *Idem*, pg. 77.

(32) Miegge, G., *opus cit.* O capítulo sôbre a Rainha do céu sugere a tendência gnóstica subjacente na conceituação da união entre Maria e Cristo quase em termos de união hipostática.

(33) Schmaus, M., *opus cit.*, vol. VIII, pg. 83.

O milagre, por assim dizer, da Imaculada Conceição, não se refere ao modo pelo qual Virgem Maria foi concebida, antes, indica a imunidade do pecado. Conforme a Bulla *Ineffabilis Deus*, definida pelo papa Pio IX em 8 de dezembro de 1854 no primeiro instante de sua concepção, a Bem-aventurada Virgem Maria foi preservada de tôda a mancha de pecado original, por uma graça e privilégio únicos do Deus Onipotente, em atenção aos merecimentos de Jesus Cristo, Salvador de todo o gênero humano.”<sup>(34)</sup>

Segundo esta definição, Maria nasceu de acôrdo com os processos humanos, estabelecidos por Deus na sua criação. Dêste ângulo, supõe-se que o seu nascimento não se constituiu um rival ao nascimento singular e único de Cristo. A Virgem Maria teve seu pai terreno.

O dogma é abstrato no que se refere ao estado dos pais, quando Maria foi concebida. Por essa razão, há muitas discussões nesse sentido. Porém, no que tange à condição de Maria na História e perante Deus, esta é clara. Ela foi preservada do pecado original e de qualquer pecado. Foi livre da culpa, sob a qual tôda a humanidade foi encerrada desde Adão até o nôvo Adão. Assim, não nasceu sob a maldição da Lei, e nem tampouco, opôs-se a Deus, afirmando-se o centro de tôdas as coisas. Quer isto dizer que também Maria estava livre da inclinação para o pecado, e da solidariedade pecaminosa, da tradição do pecado. Diz Schmaus “a imunidade do pecado original se consumou na imunidade dos atos desordenados e da concupiscência pecaminosa. Maria permaneceu imune das feridas do pecado original. . . Por isso, jamais surgiu nas profundezas do seu ser a tentação de se fazer valer perante a vontade de Deus.”<sup>(35)</sup>

O dogma se apóia nos argumentos da conveniência. Ela foi a Mãe de Deus, a sua vocação era especial, por isso não podia receber a graça dum modo super-eminentemente que corresponda à missão? Não há conveniência em afirmar que ela foi preparada desde o nascimento para receber o Verbo de Deus no seu seio? Ao contrário, é inconveniente que Maria estivesse sujeita ao pecado. Por ser a Mãe do Senhor teria de ter a dignidade, no mínimo, *de congruo*, senão *de con-*

(34) Scheeben, *A Mãe do Senhor*, pg. 109. Von Loewenich, *Modern Catholicism*, pgs. 28-9, 196-202.

(35) Schmaus, *opus cit.*, vol. VIII, pg. 204.

*digno*.<sup>(36)</sup> Esta nos parece a liuha e seqüência da formulação do dogma. Não resta dúvida de que apelam a Radberto, o qual afirmou que “Maria não sofreu as dores do parto porque era imune da culpa, portanto, da pena da culpa da queda de Adão”.<sup>(37)</sup> Também a Duns Scoto e Santa Brígida (1373).

Porém, Santo Atanásio, Orígenes, Anselmo de Cantuária referiam-se às faltas de Maria. E não existe testemunho bíblico e patrístico a respeito.

*O dogma da Virgindade de Maria ante partum, in partu, post partum.*

Quanto ao dogma de que Cristo não teve um pai terreno, e foi concebido pelo Espírito Santo, temos alusões bíblicas e credais. Mesmo que São Paulo e o evangelista São Marcos mantenham silêncio a respeito, encontramos o testemunho de São Mateus e de São Lucas. Seja um fato ou uma afirmação interpretativa da Teologia acêrca do milagre da Encarnação, o nascimento virginal de Nosso Senhor Jesus Cristo é uma afirmação das Escrituras e dos Credos.

A Teologia católica romana não só afirma o nascimento virginal, mas tem como dogma a virgindade perpétua. Em outras palavras, a Virgem Maria concebeu o seu Filho, sem o princípio masculino, pelo Espírito Santo e deu à luz sem perda de integridade corporal. E, além disso, permaneceu virgem.<sup>(38)</sup>

A virgindade no parto garantiu a virgindade antes e depois do parto, que por sua vez, expressa a Imaculada Conceição, a imunidade do pecado.<sup>(39)</sup>

A importância da virgindade perpétua reside no abandono total ao serviço de Deus e na colaboração de Maria com Deus na redenção da humanidade.

(36) Von Loewinich menciona em sua obra, já citada, que algumas teses apresentadas no Congresso Internacional mariano de 1950 afirmaram que Maria goza de glória e de dignidade não só *de congruo* mas também de *condigno*, pg. 202.

(37) Miegge, *opus cit.*, pg. 114.

(38) Schmaus, *opus cit.*, vol. VIII, pg. 127.

(39) Miegge, *opus cit.*, Capítulo II. A origem da virgindade perpétua remonta aos escritos apócrifos como Pseudo-Mateus. O interesse na virgindade *in partu* focaliza-se em Maria e não em Cristo. E além disso, é de origem gnóstica.

*A colaboração da nova Eva na obra do nôvo Adão*

Cumprir dizer, antes de mais nada, que o conceito da mediação e o lugar e a posição de Maria na obra redentora de Cristo ainda não é um dogma. Não podemos prever o rumo que a mariologia tomará no restante deste século. Seria prematuro fazer quaisquer conjecturas nesse sentido. Porém, os autores consultados mostram que a mariologia caminha para a direção do conceito de nova Eva em associação com o nôvo Adão, e assim, ela terá uma esfera muito mais ampla na economia divina da redenção do homem.

A cooperação de Maria na Redenção poderá ser tratada sob três itens: *pela maternidade, pela colaboração moral e pela participação* no Sacrifício da Cruz.

Para focalizar melhor esta questão no quadro geral da mariologia deve-se dizer, portanto, que os mariologistas acham-se em discussão quanto ao sentido da colaboração de Maria.<sup>(40)</sup> Há quem se incline a transformar a *causa instrumentalis* em *causa efficiens*.<sup>(41)</sup> Outrossim, há tendência de limitar a cooperação da Virgem Maria na esfera da maternidade.<sup>(42)</sup> E, também a teoria da Virgem Sacerdote não deixa de encontrar eco entre os que se dedicam à mariologia.<sup>(43)</sup>

Portanto, examinaremos a questão sob três itens.

a. Maria cooperou com Deus na Redenção, pela maternidade. Em que consistiu a cooperação? Para Scheeben “a atividade da Virgem Maria não se limita a simples atividade natural e instrumental.”<sup>(44)</sup> O referido mariologista coloca o problema da colaboração na perspectiva da decisão de Deus em redimir o homem, da aceitação voluntária da vocação por parte de Maria e da necessidade de desfazer o pecado cometido por Eva. Por essa razão, ela não foi apenas a terra viva, da qual o nôvo Adão foi formado, mas também exerceu o papel de co-agente na Redenção.<sup>(45)</sup>

(40) Schmaus, *opus cit.*, vol. VIII, pgs. 294-300. Registra várias encíclicas proferidas desde Leão XIII a Pio XII sobre a cooperação da Virgem Maria.

(41) Bouyer em *opus cit.* protesta contra a inclinação pela teoria da *causa efficiens*, pg. 167.

(42) W. Goossens, teólogo belga se inclina a limitar a cooperação de Maria à maternidade. Schmaus, *opus cit.*, vol. VIII, pgs. 327-9, vol. III, pgs. 449-50.

(43) Ver o terceiro item desta consideração.

(44) *A Mãe do Senhor*, pg. 157.

(45) *Idem*, pgs. 157-8.

A cooperação pode ser encarada sob o prisma do consentimento da Virgem Maria ao chamado de Deus, à graça de Deus pelo impacto da mesma graça. É o abrir-se, digamos assim, à graça, pela atuação divina, para que Deus dispusesse dela, de sua pessoa para o cumprimento decisivo de sua obra.

O Pe. Louis Bouyer segue uma linha que difere de Scheeben. "A cooperação de Maria", diz êle, nesta obra é, desde o início até o fim, ser modelo e incentivo para todos nós. Ela foi o primeiro e perfeito exemplo da fé que recebe a Palavra da Revelação, e abandonou-se a si mesma em completa obediência."<sup>(46)</sup> Porém êle não deixa de ressaltar que a sua cooperação se revestia desde o princípio, de algo inteiramente singular que só a ela pertencia. Pois a sua fé não foi simples percepção da revelação divina, mas foi a realização do plano de Deus não só para ela, porém, para tôda a humanidade.

Scheeben, ao contrário, insiste na posição de Santa Maria na Economia divina como co-agente e na causa *efficiens*, de tal maneira, que o seu esforço de mostrar a liberdade de Deus e sua soberania na Encarnação nada nos esclarece.

b. A colaboração moral está implícita no bom exemplo da fé da qual Maria dá testemunho. Tôda a renúncia e o abandono de si mesma para a glória de Deus tem implicações éticas. Ela representa o exemplo máximo da renúncia para que Deus agisse e glorificasse o seu nome. Porém, Scheeben faz dêsse ato de fé algo que acumula os méritos *de congruo*, que não desvirtuem os méritos *de condigno* de Cristo.<sup>(47)</sup>

c. A colaboração de Maria alcança o seu climax junto à Cruz. E o lugar dela no Sacrifício do Calvário chega a ser descrito em termos análogos ao sacrifício do Altar.

Pio IX, numa carta particular de 25 de agosto de 1873, referiu-se a Maria na qualidade de *Virgem Sacerdote*. Em 1906 Pio X dirigiu-se a Santa Maria, em prece, nos seguintes termos: *Maria, Sacerdote, rogai por nós*.<sup>(48)</sup> È verdade que o papado em 1927 publicou uma nota, declarando a sua intenção de deixar de lado o problema da função sacerdotal de Maria.<sup>(49)</sup>

(48) Schmaus, *opus cit.*, vol. VIII, pg. 327.

(50) Scheeben, *opus cit.*, pgs. 164-170.

(47) *Opus cit.*, pgs. 159-60.

(48) Schmaus, *opus cit.*, vol. VIII, pg. 327.

(49) Idem.

Porém, a cooperação de Maria no sacrifício único e uma vez para sempre de Cristo no Calvário é encarada por Scheeben em termos de "diaconiza" que auxilia o sacerdote a oferecer a oblação sôbre o Altar. Ela é o elo intermediário entre a humanidade que oferece o seu sacrifício a Deus por Cristo. Mas não é simples instrumento, e nem a terra viva, da qual o nôvo Adão toma a carne humana e aparece perante o Pai, através de sua morte. Ainda ela é o cumprimento do tipo de Abraão, que oferece Isaac a Deus. Existe um quê de estágio no sacrifício. Maria oferece Jesus Cristo à humanidade tôda, através de sua maternidade. Cristo, por sua vez, oferece a Deus o sacrifício que recebeu das mãos de Maria. Assim, parece-nos que Cristo está remoto, afastado da humanidade.<sup>(50)</sup>

Há quem considere a presença de Santa Maria sob os pés da Cruz como simples resposta aceitando o ato de Deus em Cristo. Nesse caso, ela seria a representante da humanidade. Schmaus cita o exemplo de Koster. Para êste teólogo, o Sacrifício de Cristo é a única causa da redenção. Porém o Calvário era a nova Aliança, e esta requer a participação humana e a resposta do homem, para que a aliança fôsse estabelecida. E Cristo não poderá fazer a resposta, porque está no lado de Deus.<sup>(51)</sup> Daí, alguém do lado humano tinha de oferecer a resposta a Deus. Não será isto um sintoma duma cristologia que requer a presença de Maria por necessidade e não como testemunho e instrumento da fé à Encarnação na história?<sup>(52)</sup>

Também não deixa de haver quem pense em Maria sob a Cruz como o símbolo da Igreja, aceitando a graça, dando o sim ao amor de Deus.<sup>(53)</sup>

#### *Maria, medianeira de tôdas as graças.*

A noção de que Maria se associa a Cristo na comunicação da graça é a continuação do tema anterior e parece ser o ápice de todo o desenvolvimento da mariologia. Em virtude de sua *Imaculada Conceição* com vistas à *maternidade divina*, de sua Virgindade perpétua, e sobretudo em virtude da Assunção, ela é em associação com Cristo a medianeira da obra de Cristo aos homens.

(50) Scheeben, *opus cit.*, pgs. 164-170.

(51) Schmaus, *opus cit.*, vol. VIII, pg. 330.

(52) Ref. K. Adam, *Cristo, nosso Irmão*, cap. *Por Cristo, Nosso Senhor*.

(53) Schmaus, vol. VIII, pg. 339.

Primeiramente, a sua função medianeira é a intercessão. A sua intercessão por todos os homens surge de seu grande desejo de que a obra de Deus seja realizada. Isto é o que significou o seu consentimento a Deus em tornar-se a Mãe do Senhor. “Maria que deu consentimento à Economia divina realizada em Cristo nada esperava com veemência senão o êxito da obra do Filho.”<sup>(54)</sup> E mesmo a intercessão da Virgem Maria é feita em associação com Cristo. “Suas orações e amor são eficazes, porque ela vive em Cristo.”<sup>(55)</sup>

Mas, também a sua função não se restringe à intercessão. Na Encíclica *Jucunda Semper*<sup>(56)</sup> de Leão XIII ela é consagrada mediadora da graça. *Ad diem illum* do ano de 1904, de Pio X, Maria é o caminho para Cristo, porque não há quem conheça melhor a Cristo do que ela<sup>(57)</sup>

A mediação é também compreendida em termos de comunicação do preparo, que ela significou para os povos pagãos. Nestas linhas o Pe. Jean Danielou desenvolve a *idéia do tempo da Virgem Maria* na História da Salvação em sua obra intitulada *o Mistério do Advento*. O tempo da Virgem é contemporâneo de todos povos pagãos.

Em outras palavras, a Virgem Maria atua entre os povos pagãos, qual “*paidagogos*”, que conduz os pecadores a Cristo. Ela se faz de guia aos povos, criando sentimentos nobres e humanos que só podem alcançar a satisfação plena em Cristo. Assim, Maria desencadeia o “tempo de Cristo” entre os povos pagãos. Dêsse ângulo o Pe. Danielou percebe a atuação da Virgem Maria entre os chineses e hindús. Na China ela está suscitando a veneração pela maternidade. Na Índia ela se faz presente sob a forma de admiração que os hindús têm pela virgem. Nesses “sinais dos tempos” Maria está preparando os pagãos para o tempo de Cristo.<sup>(58)</sup>

Não será isto um exemplo sintomático, embora exagerado, de como a mariologia poderá tornar-se numa “fantasia teológica”, quando ela foge aos cânones e critérios verdadeiros da Teologia cristã?

(54) Idem, pgs. 332-3.

(55) Idem, pg. 357.

(56) Idem, pg. 343.

(57) Idem, pg. 344. Von Loewenich menciona que na mesma Encíclica aparece a idéia de *reparatrix perditis orbis*, pág. 201.

(58) Págs. 131-155.



*Maria, encarnação, graça, igreja e escatologia.*

Em face a uma ligeira visão panorâmica do pensamento mariológico que tentamos apresentar, não podemos deixar de ponderar, criticamente, suas implicações.

E qualquer observação evangélica e protestante para com a mariologia terá de ser feita com o reconhecimento de que, por nossa parte, não tem sido considerada, adequadamente, a presença de Maria nas Escrituras e na “economia divina” da Redenção; por conseguinte, ela foi esquecida completamente, e com ela o seu testemunho de fé e o louvor à misericórdia, à graça, à glória, e ao mistério do Deus que age com poder e sabedoria.<sup>(59)</sup>

E tôda a oposição que se faça à mariologia também terá de partir duma razão, fundamentada nas Escrituras, de que a presença de Maria tem real significado em relação a Cristo, e por isso mesmo, tôda a ênfase na mariologia que redunde no obscurecimento da glória excelsa de Cristo, de sua humanidade e da historicidade da encarnação, terá de ser ponderada, e até rejeitada.

Portanto, a mariologia deve ser encarada, em primeiro lugar, no contexto da Encarnação do Verbo. Isto é o que as Escrituras nos relatam. Pois Maria aparece no cenário da *História da Salvação* como a testemunha e instrumento da Encarnação. E o termo *theotokós* atribuído a ela é válido, legítimo, relevante e até necessário na proporção em que sirva de auxílio e garantia para o conhecimento pleno e verdadeiro de Nosso Senhor Jesus Cristo.<sup>(60)</sup> Quer isto dizer que a presença de Maria na qualidade de *theotokós* é uma advertência contra qualquer tentativa de reduzir a Cruz do Calvário a

(59) Thurian, Max, *Mariology* em *Ways of Worship* por Edwall, Hayman, e Maxwell, pgs. 289-323. É um estudo positivo sôbre a mariologia evangélica. Reconhece que a Teologia reformada trata a questão mariológica dum ângulo puramente negativo. Daí, prescinde de algo mais positivo no contexto da liturgia, pg. 313. Numa outra obra, Max Thurian opina que a posição protestante é inversa do catolicismo romano e subestima as passagens bíblicas onde Maria se associa à história e ao Ministério de seu Filho. “*Marie dans la Bible et dans l’Eglise*” em *Dialogue sur la Vierge*, citado por Roger Mehl, em *Du Catholicisme romain*, pg. 87.

(60) Barth, Karl. *Church Dogmatics*, vol. I, parte 2, pgs. 138-9. “A descrição de Maria como a Mãe de Deus era uma proposição sensível, permissível, necessária e auxiliar à Cristologia. E os reformadores Lutero e Zwinglio aceitaram essa proposição.

martírio ou heroísmo dum homem que busca a realização de seu ideal e do seu povo, desafiando a morte. É também *uma* indicação de que o *crucificado* é o Verbo feito carne, que se colocou em nosso lugar e por nós todos para a expiação *uma vez para sempre* do pecado de tôda a humanidade. E diga-se de passagem que o Nôvo Testamento encara a Cruz como o ato único, decisivo e irrepetível de Deus para tôda a humanidade, à luz da ressurreição e da presente soberania de Cristo, à mão direita do Pai, através do Espírito Santo, na sua Igreja e no mundo. Porém, a presença de Maria como *theotokós* é uma advertência contra qualquer espécie de adocionismo. Nesse sentido, ela deve ser lembrada.

Os teólogos católicos romanos insistem na importância e na necessidade da presença de Maria para garantir a plenitude da cristologia.<sup>(61)</sup> Então, nesse caso, a Encarnação está sendo considerada com bastante seriedade. Porém, deve-se dizer que pela Encarnação entendemos o ato decisivo, livre e majestoso de Deus em tocar *a esfera do pecado* até as últimas conseqüências, a despeito de sua santidade perfeita. E à luz da cristologia bíblica, e também de Calcedônia, percebemos algo estranho na cristologia dos autores que mencionamos anteriormente. O dogma da *Imaculada Conceição*, por exemplo, obscurece, contradiz e nega o significado e as implicações da entrada de Deus em seu Filho no mundo, na esfera do pecado para redimir o homem na própria esfera em que êle se opôs contra Deus, desconfiando de sua Palavra. Em outras palavras, o Deus manifesto, à luz da mariologia, é Deus que não toca e nem entra nesta vida pecaminosa para nossa redenção. Para se dirigir a nós e se fazer Deus-Emanuel Êle tem de preparar uma pessoa livre do pecado e da tentação, da solidariedade humana na alienação, e da maldição da Lei.

Outrossim, a interposição da Virgem Maria nos têrmos dos dogmas da *Imaculada Conceição* e da *Assunção* na obra de Cristo obscurece e nega a humanidade de Cristo. Em primeiro lugar, ou ela substitui a sua humanidade como já vimos em Scheeben, por obscurecer a Cristo, atraindo para si a tentação, ou ela se faz presente para recompensar a ausência da humanidade.

(61) Louis Bouyer, obra citada, pg. VII. "O cristianismo que não render a homenagem, estabelecida pelas Escrituras, torna-se um cristianismo mutilado."

É com justa razão que duvidamos da ênfase mariológica nos termos da presença e da colaboração de Maria na obra de Cristo como medianeira e protótipo da nova criação. Koster, na crítica de Sehmaus, corrobora a nossa dúvida a respeito de Mariologia.<sup>(62)</sup>

Afirmam os teólogos católicos romanos que o dogma da Imaculada Conceição não nega a singularidade ímpar do Sacrifício de Cristo na Cruz para a nossa redenção, porque a graça pela qual foi preservada na concepção e no nascimento e durante a vida do peccado original e de todo o peccado, tinha por objetivo a participação na Cruz para ser redimida. Então, nesse caso, se foi preservada de todo peccado, de que espécie de peccado foi redimida na Cruz?

E o dogma da Imaculada Conceição apresenta ainda conseqüências graves para a fé que a Igreja professa. Pois ela é tida como o representante da humanidade redimida. E se ela o fôr de fato, que será de nós, quando contemplarmos o seu estado diante de Deus? Ela não faz parte da humanidade, que nasceu sob a Lei, na tradição de todos os seres humanos. Foi receptáculo duma graça incomparável, pela qual foi livre do peccado. Então, serviria de exemplo da fé? Ela é divinizada, um ser semi-divino e jamais uma criatura semelhante a nós.<sup>(63)</sup>

E no que tange à posição da Igreja perante Deus, a exaltação de Maria como o protótipo da Igreja deturpa a visão do Corpo de Cristo na História. Von Loewenich interpreta a exaltação de Maria como a exaltação da Igreja,<sup>(64)</sup> Nisso a Igreja se exalta e se expressa como quem pode decretar a sua elevação. Aliás, neste particular, não estaria representada a tendência da Igreja em geral de se colocar acima da Palavra de Deus?

(62) Sehmaus, *opus cit.*, vol. VIII, pg. 330, "Cristo pertence ao plano divino e não à esfera humana, e além disso, não é pessoa humana". Isto é monofisismo.

(63) Skydsgaard, K. E. *One in Christ*, pg. 210.

(64) *Opus cit.*, pg. 196. Sehmaus, *opus cit.*, vol. VIII, pg. 36. "Maria é a representante da Igreja instituída por Cristo. Pode-se ver em Maria a Igreja e na Igreja a Maria. Quem contempla Maria, contempla, por seu turno, a Igreja."

(65) Marsh, John. *Fulness of Christ*. Richardson, A. (editor), *The Authority of the Bible To-day*. Barth, K., *Church Dogmatics*, vol. IV, 1.2.

Outrossim, a posição que os mariologistas atribuem à Virgem Maria no contexto do Antigo Israel está longe da verdade bíblica. É verdade que a Virgem Maria teve uma eleição singular e incomparável na história de Israel. Pois ser vocacionado para gerar o Filho de Deus é uma missão honrosa. Mas conferir a ela a posição de “remanescente” é deturpar o esquema bíblico da história da Salvação e a singularidade ímpar de Cristo na mesma história.

As estruturas dos Evangelhos, a tipologia com que a Missão de Cristo é interpretada no NT indicam claramente que Cristo na Cruz é o único e verdadeiro Israel, o remanescente fiel em que Deus cumpre a vocação de Israel e de todos os homens.<sup>(65)</sup> E as narrativas da Paixão só podem ser compreendidas, à luz do Velho Testamento como o seu cumprimento e a inauguração dos últimos dias.<sup>(66)</sup> E dêsse prisma é que os Evangelhos foram narrados e escritos. Confundir Santa Maria e Nosso Senhor Jesus Cristo neste particular não significa ausência de seriedade para com as estruturas e mensagem das Escrituras? Também não é a falta de “*teologia da cruz*”?

Quanto ao dogma da Assunção podemos perceber que a razão pastoral da Igreja, digamos assim, para com os fiéis com que o proclamou, estava no seu desejo de fortalecer a esperança escatológica. Neste particular também a mariologia obscurece a obra de Cristo, de sua Ascensão e de sua promessa escatológica. Em primeiro lugar, Cristo, à mão direita do Pai, é a nossa humanidade. Pois ele é o primogênito da nova criação. Quer isto dizer que nele podemos contemplar a consumação da vitória de Deus sobre o pecado e todo o mal. E a sua vitória é proclamada na Palavra e na Eucaristia e na vivência da Igreja, pela presença e operação do Espírito Santo. Um outro Paracleto é quem nos dá o antegôzo da consumação final e a intensa expectativa pela redenção final de nosso corpo e nos conduz a orar ardentemente, e a proclamar o Evangelho e trabalhar pelo Reino de Deus. Portanto, a fé nesta promessa não requer “prodígios” e “sinais” de garantia palpável, senão o sinal de Jonas, isto é, a Cruz e a Ressurreição de Cristo. Daí, a Palavra e os sacramentos e a obra missionária bastam para alimentar e nutrir a nossa esperança.

(66) Hoskyns & Davey, *The Riddle of the New Testament*.

Em segundo lugar, o dogma da *Assunção* ajuda a enfraquecer a fé dos incautos. Pois a tradição do dogma não resiste à crítica histórica. Por isso, equacionar a *Assunção da Virgem Maria* aos *eventos centrais de Cristo*, é confundir a mente humana e debilitar o critério justo e acertado para distinguir o *que é lenda* e o *que é evento*, entre as *aspirações humanas projetadas ao cenário celeste* e a *revelação de Deus*.<sup>(67)</sup>

\* \* \*

A reticência das Escrituras sôbre a pessoa e a missão de Santa Maria é significativa. Ela é realmente uma figura humana, mas cheia de fé, que vive na expectativa do ato de Deus, cedendo a Ele o lugar para a sua atividade. Nas palavras de Karl Barth "Maria é um fator indispensável na proclamação bíblica pela ausência da ênfase na sua pessoa, pelo significado infinito de sua modéstia e humildade, de quem só recebe a bênção."<sup>(68)</sup> Neste sentido ela é bem-aventurada, altamente favorecida,<sup>(69)</sup> e como tal será sempre lembrada, onde o *Magnificat* fôr lido e entoado para uma espécie de *anamnesis* da graça, da misericórdia, do poder e da sabedoria de Deus em Cristo.

São poucos elementos biográficas, se podemos dizer assim, que os Evangelhos nos apresentam sôbre Maria; e exatamente as reticências é que nos falam do procedimento da sua fé, que é digno de ser observado como protótipo da fé em Cristo. O evangelista São Lucas nos relata um cenário bem humano em que Maria procede de tal maneira que ilustra o

(67) Moss, C. B. *The Christian Faith*, pgs. 74-8. "Si se disser que a crença numa lenda não faz mal, nós respondemos que, em primeiro lugar, crer em algo, para o qual não há evidência faz mal, por enfraquecer o poder de distinguir a verdade do erro, e em segundo lugar, tratar a Assunção como se fôsse verdadeiro tanto quanto Ascensão é correr o grande risco de levar o povo a pensar que a Ascensão de Nosso Senhor, para a qual há evidência suficiente é tão lendária quanto à Assunção."

(68) *Church Dogmatics*, vol. I, 2, pg. 140.

(69) Lutero no seu comentário do *Magnificat* observa que a bem-aventurança está no ato de Deus considerar a sua baixeza. Lutero realça o *considerou*. Quando um príncipe estende a mão a um mendigo todos comentam a graça e generosidade do príncipe e não a baixeza do mendigo. Alfred Plummer, comentarista anglicano, observa que "gratia plena" é muito vago. Se significar "cheia de graça" porque recebeu a graça, tem sentido; mas se significar "cheia de graça" para doar graça, é incorreto. *A Critical and Exegetical Commentary to St. Luke's Gospel*, ICC.

que é a fé. Aos doze anos Jesus subiu a Jerusalém, segundo o costume dos judeus. E ali ficou com os doutôres. Seus pais perceberam a sua ausência somente à noite. E foram procurá-lo, e quando o encontraram, naturalmente, houve certo atrito. O evangelista nos fala com reticências, mas o diálogo nos sugere que os pais se zangaram com a atitude do menino Jesus. E o Senhor responde "*Por que me procuráveis? Não sabíeis que eu devia estar na casa de meu Pai?*" E diz o texto: "êles não compreenderam as palavras que êle dizia". "Mas sua mãe guardava tôdas estas coisas no seu coração." (S. Lucas 2.41-52) Aqui podemos notar uma atitude, um modo de viver que deixa sempre o lugar para Deus agir.

"A minha alma engrandece ao Senhor, e o meu espírito se alegra em Deus meu salvador. Porquanto considerou a humildade de sua serva. Pois desde agora as gerações tôdas me chamarão bem-aventurada. Porque grandes coisas me fêz o Poderoso; e Santo é o seu Nome".<sup>(70)</sup>

Êste louvor e esta fé nos mostram o que caracteriza a pessoa de Santa Maria. A vida oculta em Cristo, sem aparecer na primeira plana e nem no "Kerygma" apostólico. No entanto, era a *Mãe do Senhor* e a *serva de Deus*.

---

(70) S. Lucas, 1.46-49 da versão do *Livro de Oração Comum*, pg. 26.







## Poder temporal e “Mente de Cristo”

### INFLUÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA NAS ESTRUTURAS POLÍTICAS

*Isaar de Camargo*

Às vèzes, fico imaginando se o apóstolo-evangelista São Mateus estaria pesando tôdas as conseqüências supervenientes do registro da declaração de Cristo a Pedro, face à inspirada afirmação da filiação divina do Mestre, a saber: “Bem-aventurado és tu, Simão filho de Jonas, porque não foi a carne ou o sangue quem to revelou, mas meu Pai que está nos céus. Assim, te digo que és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Dar-te-ei as chaves do reino dos céus e tudo o que ligares na terra, será ligado no céu, e tudo o que desligares na terra, será desligado no céu.” O motivo desta minha inquietação prende-se, por um lado, ao fato de surgir tôda uma série de interpretações divergentes ao texto e, por outro, ao fato de ter dado margem ao desenvolvimento de uma tendência, que não foi patente na igreja apostólica ou sub-apostólica, mas que tomou corpo nos séculos subseqüentes, do enfeixamento de todos os poderes político-eclesiásticos nas mãos de um só, em detrimento dos demais. E quando eu me lembro que o Cristo dissera: “O meu reino não é dèste mundo; se o fôsse, meus súditos pelejariam por mim”, e reexamino essa tendência crescente de fazer-se da Igreja de Cristo uma organização política, ao lado da instituição puramente religiosa, então eu me pergunto, de nôvo, se foi por isso que o Senhor derramou seu precioso sangue na cruz.

É sob o impacto tremendo dèste contraste que se me afigura chocante, e com uma prece nos lábios, que participo dèste Simpósio.

Talvez fôsse desnecessária uma declaração preliminar de que o conteúdo dêste estudo refletirá a posição eminentemente protestante sôbre a matéria, o que aliás já começou sendo evidente e sê-lo-á cada vez mais através do desenvolvimento posterior.<sup>(1)</sup> De qualquer sorte, por tratar-se da crítica protestante à posição católica, isto é, como nós vemos o problema do lado de cá, pode dar-se o caso de dar êste estudo guarida a afirmação que não contenham tôda a verdade. Ora, o diálogo posterior com os que se encontram do lado de lá — exatamente a razão de ser dêste simpósio — dar-nos-á o ensejo de dirimir muitas das dúvidas que, certamente, pairarão no espírito de alguns.

Nestas condições, posso observar que a análise da História da Igreja Católica, pelo prisma do desenvolvimento de sua organização externa, produz em nós, a um tempo, admiração e exasperação. Admiração ao pensar como a proclamação de uma mensagem simples por homens simples, despidos de ambição e faltos de prestígio, deu azo ao florescimento de uma organização esplendente, que se impõe perante a opinião pública mundial e que se faz presente nos grandes acontecimentos internacionais.<sup>(2)</sup> Exasperação, ao pensar que êsse esplendor tende a produzir orgulho, antes que humildade, a exaltar a figura do homem e ocultar a pessoa de Cristo.

É que a Igreja Católica Romana pode ser considerada como uma instituição religiosa e também como uma organização política. E não cabe, nos objetivos específicos dêste estudo, consideração mais detalhada a propósito dos aspectos religiosos, contrastando a simplicidade primitiva da doutrina cristã com as inovações posteriores. Os limites do assunto obrigam-nos atanger apenas e tão sòmente o aspecto político.

Quando o papa se dirige para a coroação, vem paramentado de pesadas vestes cerimoniais e é transportado desde a Capela Sixtina até a basílica de São Pedro. Então o mais velho dos cardeais-diáconos lhe coloca na cabeça a tríplice

(1) Por não possuir hierarquia, é difícil dizer qual seja a posição autenticamente protestante. Ocorre mesmo que grande número de pensadores protestantes adotam posição diversa da que é defendida neste estudo. De qualquer forma, não deixa êle de representar o pensamento da ala conservadora do Protestantismo.

(2) Não será demais acrescentar que êste senso de admiração decorre da própria História da Igreja Católica na catequese, na liturgia, nas artes religiosas, na Teologia, na Filosofia, etc.

tiara, dizendo: "Recebei a tríplice tiara e sabeis que sois o Pai dos Príncipes e dos Reis, o soberano do orbe terráqueo e aqui na terra o lugar-tenente de Jesus Cristo, ao qual seja honra e glória para sempre". Essa declaração abrange, mais do que o sentido da competência eminentemente espiritual, o direito de envolver-se nos negócios temporais dos Estados. É que a Igreja Católica Romana está convencida de ser a única igreja verdadeira, face às suas prerrogativas divinas, razão por que o papa, como representante da dominação de Deus, proclama-se super-soberano, tanto nos negócios religiosos, como também nos civis, o que, aliás, já ficou consubstanciado na célebre afirmação de Gregório VII: "Deus não excluiu a ninguém e coisa alguma subtraiu ao poder do papa... A Pedro foi dado o govêrno, não só da igreja universal, mas do mundo inteiro".

Falando do poder temporal do papa e do seu poder de intervir nas estruturas políticas dos povos, fôrça é fazermos uma rápida incursão histórica para acompanharmos o desenvolvimento das relações entre a Igreja e o Estado. Segundo o historiador David S. Schaff, essas relações tiveram, nos séculos cristãos, quatro períodos: a supremacia hostil do império romano; a união dos dois, de Constantino a Carlos Magno; a supremacia da Igreja, na Idade Média; e, finalmente, a separação dos dois poderes.

Ao tempo das perseguições, que os cristãos tiveram de enfrentar no primeiro período, o sentimento dominante era o de que, não sendo dêste mundo o reino de Cristo, igreja e império haveriam de coexistir, sem que à Igreja fôsse lícito esperar qualquer apoio legal do poder civil.

Quando o cristianismo foi adotado por Constantino, a igreja tornou-se organização semi-política.<sup>(3)</sup> Os imperadores baixaram leis religiosas, convocaram concílios e lhes aprovaram os decretos, impuseram penalidades às igrejas desobedientes, chegando alguns a declarar quais eram as doutrinas ortodoxas em face das heresias nascentes.

---

(3) A conversão de Constantino marca o início da chamada "era constantiniana" que, antes de ser meramente um período histórico, constitui uma posição institucional que passou a prevalecer na estrutura eclesástica, marcando a aliança dos poderes espiritual e temporal.

Na Idade Média, a supremacia do imperador foi substituída pela supremacia papal. Prerrogativas senhoriais foram reclamadas para o seu ofício, sôbre a Igreja e sôbre os príncipes; os pontífices exerceram juízo sôbre os reis, declarando a validade das leis e das alianças nacionais, traçando as fronteiras das nações. Foi nessa época que se consolidou a convicção de que a sé apostólica havia recebido de Cristo a realeza pontifícia e temporal.

Finalmente, na França, como decorrência da campanha anticlericalista, surgiu a lei de separação entre Igreja e Estado, sendo certo que o regime legal que fixa as relações entre os dois podêres tem-se tornado diferente de um país para outro.<sup>(4)</sup> Assim, em Espanha e Portugal a Igreja Católica foi reconhecida como religião oficial; na Bélgica e Áustria, os direitos e garantias do clero foram estabelecidos em dispositivos constitucionais; nos Estados Unidos, para manter a unidade nacional, foi adotado o princípio de completa autonomia dos dois podêres. Por razões semelhantes, há o caso dos cantões suíços e, por motivos diferentes, o do Brasil, que foi resultante de compromissos entre católicos e agnósticos.

Todavia, as autoridades católico-romanas não aceitaram assim tão passivamente essa situação. Pio IX, por exemplo, no *Sílabo de Erros* fulminou com anátema os que admitissem o princípio da separação entre Igreja e Estado, condenando os que favorecessem a abolição do poder temporal. Nenhum de seus sucessores chegou a admitir francamente que cada um dos dois podêres deve agir separadamente em cada uma de suas esferas.

O poder temporal do papa continua a ser um problema permanente. De fato, a filosofia sôbre Igreja e Estado esposada pelo Vaticano é a coisa mais importante em todo o sistema católico porque é ela que determina a orientação política e social que os bispos e padres seguirão em todo o mundo. Na *Constituição Cristã dos Estados*, disse Leão XIII: "A divina autoridade da Igreja é suprema em sua própria esfera porque a Igreja é o lugar-tenente de Deus na terra". O papa é uma espécie peculiar de monarca que governa um império moral sintético, o qual se sobrepõe e interpenetra a soberania de todos os governos terrenos. Seu território especial é a religião,

(4) Via de regra, a separação entre Igreja e Estado teve mais um sentido político do que teológico.

a educação e a vida da família, mas tem também autoridade suprema sobre uma área infinita chamada "moral". Tem ainda jurisdição especial e exclusiva sobre qualquer matéria que possa afetar a vida da Igreja, direta ou indiretamente. Tudo isso é possível, graças à estrutura peculiar da organização católico-romana, como passaremos a examinar.

Antes de mais nada, a Igreja Católica é um estado soberano. Tem, aliás, os elementos essenciais de um Estado: território, povo e governo autônomo. Tem os três requisitos de um poder soberano: legislativo, executivo e judiciário, incluindo o poder coercitivo, geralmente enfiados nas mãos do pontífice. O chefe da Igreja reclama soberania por direito divino e é o dirigente de um pequeno Estado, o Estado do Vaticano, criado pelo Tratado de Latrão, em 1929. Durante cerca de setecentos anos, o poder temporal do papa se exerceu numa grande área da Itália Central, chamada os Estados Pontifícios, área que ia do Adriático ao Mar Tirreno, perdida pelo Vaticano, em 1870, quando a Itália a incorporou. Depois, pela concordata Vaticano-Mussolini de 1929, o poder católico reviveu com uma zona de cento e oito acres, dentro de Roma e alguns direitos extra-territoriais. Sua continuidade foi mantida pela assembléia constitucional italiana, que inseriu na Nova Constituição os termos do Tratado de Latrão.

O papa não é apenas o cabeça supremo da Igreja Católica; é também o chefe soberano de um Estado temporal. Mais de quarenta países mantêm representantes junto à Santa Sé, a qual, por sua vez, possui um grande e ativo corpo diplomático, chefiada pelo secretário de Estado, com embaixadores chamados nuncios apostólicos. Gozam esses representantes diplomáticos de regalias iguais ou superiores às dos embaixadores dos outros países, pois reclamam a supremacia decorrente de uma posição de representantes de um reino espiritual.

Além do mais, tem o Vaticano um governo civil completo, com bandeira, força policial, tribunais e selos postais. Emite dinheiro, em moedas de ouro e prata com a efígie do papa, e tem mais de quinhentos cidadãos nacionais que usam passaporte do Vaticano, quando viajam. Como poder soberano, a Igreja estende sua jurisdição a toda parte onde haja católicos. Pretende ser uma instituição sobrenatural com jurisdição territorial.

A nosso ver, essa situação é insustentável, por isso que os objetivos primários da proclamação evangélica se relaciona pura e simplesmente com a jurisdição espiritual. Com efeito, uma coisa é influenciar as estruturas políticas do país através do testemunho de homens de convicção religiosa inabalável, outra coisa é intervir objetivamente, preconizando ou vetando certas medidas de caráter eminentemente político. Achamos insustentável a situação, porque o próprio Cristo, em sua oração sacerdotal, exprimiu estas idéias a respeito de seus discípulos: “Eles não são do mundo, como eu do mundo não sou”.<sup>(5)</sup>

E esta não é uma atitude platônica, pois se estivesse no espírito de Cristo integrar a ordem espiritual no domínio temporal, nada mais fácil do que aproveitar o reino teocrático dos judeus. Não convém esquecer que Cristo reagiu contra a promessa diabólica de um reino temporal; e em outra ocasião recusou ser feito rei.

Como, todavia, após a ressurreição Cristo declarou que todo o poder lhe havia sido dado no céu e na terra, e ao mesmo tempo deu aos discípulos poder para a promoção do Reino de Deus na terra, necessário se torna analisar a natureza deste poder. O problema possui significado teológico e nos é impôsto pelo contexto político e social em que vivemos.

Começaremos então por afirmar que a Igreja não possui autoridade de si mesma, mas daquele que foi elevado ao céu e exaltado sobremaneira para que ao seu nome se dobre todo joelho dos que estão no céu e na terra e tôda língua confesse que é Senhor. É porque a Igreja tem um Senhor, que pode reivindicar o exercício de uma autoridade em nome deste Senhor. O próprio Jesus, em seu ministério terreno, fez referência ao poder que lhe seria dado sobre tôda a criatura, quando afirmou, por exemplo, em João 12.32: “Eu, quando fôr levantado da terra, todos atrairei para mim”. E para evitar interpretação ambígua, o evangelista acrescentou: “isto dizia, significando de que gênero de morte estava para morrer”. Portanto, a elevação de Jesus à glória passa pela eleva-

(5) Daqui por diante, em um trecho relativamente grande, este trabalho sofreu sensível alteração, como decorrência dos debates que o tema suscitou. A exposição segue as linhas do pensamento de Roger Mehl no capítulo “*L'Église est-elle une puissance?*” de seu livro “*Du Catholicisme romain*”.

ção sôbre a Cruz; o caminho que o conduziu ao poder soberano começou pelo supremo rebaixamento. O Senhor glorificado é também o Senhor crucificado.

Nestas condições, para exercer autoridade em nome do Senhor, não pode a Igreja esquecer quem é o Senhor, não podendo pois, reivindicar autoridade de outra natureza que a sua. Ora, Cristo encarna, a um tempo, a figura do Filho do Homem, que vem da glória dos altos céus, e a do Servo sofredor, desprezado dos homens e punido de Deus. Assim, o seu senhorio é também o serviço de humildade, como o atesta a cerimônia do lavapés, em que Cristo explica a Pedro que o fiel participa da graça à medida que aceita o seu serviço, o seu humilde serviço. Conseqüentemente, prês a um tal chefe, a Igreja tem autoridade a medida que, em humildade, exerce um ministério que é também um serviço. Ela não tem outra autoridade que a de seu ministério e perde a autoridade sempre que renuncia a êste serviço.

Poder-se-ia alegar que a humildade é um dever para o cristão individualmente. Mas que é a Igreja senão a "assembléia" ou a congregação dos pecadores perdoados, unidos pessoalmente a Cristo pela fé, e unidos entre si pela mesma fé. A Igreja não tem substância distinta da comunhão dos fiéis; ela não pode ser definida ou caracterizada independentemente desta comunhão. A Igreja é o povo de Deus em marcha. O que choca na eclesiologia católica é que a Igreja não pode ser reconhecida senão onde existem, firmados sôbre a sucessão apostólica, um episcopado e um sacerdócio que conferem realidade e validade ao sacramento; significa isso que a comunhão dos fiéis em Cristo só é reconhecida a partir do momento em que se junta o elemento hierárquico. A Igreja Católica põe a realidade desta comunhão subordinada a um magistério ligado à sucessão apostólica. No Dicionário de Teologia Católica aparece a definição de Igreja como a sociedade dos fiéis unidos pela profissão da mesma fé cristã, pela participação dos mesmos sacramentos e pela submissão à mesma autoridade sobrenatural que emana de Jesus Cristo, principalmente à autoridade do pontífice romano, vigário de Jesus Cristo. O que causa espécie em tal definição é que não se põe em primeira plana a relação de fé entre o fiel e Cristo e a autoridade a que se faz alusão não é

a da Palavra de Deus. A definição de Igreja depende, em última análise, da autoridade do magistério eclesiástico.

A posição protestante, ao contrário, parte da afirmação de que não há outro chefe da Igreja senão o Senhor Jesus Cristo, conforme expressa a Confissão de Westminster. Tem suas raízes na idéia de que Cristo libertou os homens do jugo da lei, para submetê-los à sua própria e imediata autoridade. Seguindo o pensamento de Calvino, devem os homens reconhecer como seu Rei um só Cristo, o Libertador, de modo que sejam governados por uma só Lei, a da Liberdade, que é a sagrada palavra do Evangelho.

O argumento de que o próprio Cristo delegou sua autoridade aos apóstolos, o que dá uma idéia de subordinação do corpo de fiéis aos seus pastores, exige maiores considerações. As Igrejas da Reforma, longe de viver na anarquia, têm também sua ordem, sua disciplina; a própria regra de fé não seria estabelecida fora da organização eclesiástica. A questão é saber de que espécie de autoridade se trata. Voltando ao pensamento de Calvino, repetimos que o poder eclesiástico dado aos pastores da Igreja está limitado pelo conteúdo da palavra. Assim, os ministros não têm autoridade senão enquanto estiverem transmitindo a Palavra de Deus; por isso, a autoridade da Igreja está subordinada à autoridade da Escritura. Como diz Karl Barth: "A Igreja não reivindica autoridade direta, absoluta, intrínseca por si mesma, mas unicamente pela Escritura Santa, enquanto Palavra de Deus." Conseqüentemente, toda reflexão dogmática, toda regra de fé só é justificada pela Bíblia; a confissão de fé será julgada pela Escritura.

Mas, e o poder das chaves? Não aparece a Igreja, na pessoa de seus condutores, especificamente dos apóstolos, como um poder que abre e fecha as portas do Reino, que liga e desliga, que perdoa e recusa o perdão? Ainda aqui convém lembrar que o poder dado a Pedro, estendido a todos os discípulos, não é um poder autônomo, pois resulta de um mandato, sendo que o mandante é sempre o Senhor, a quem tem sido dado todo poder no céu e na terra. O que possuímos nada mais é do que uma *delegação de poderes*; isso como embaixadores de Cristo, sendo certo que somos embaixadores na medida em que anunciamos a Palavra e o seu perdão. O embaixador é aquêle que transmite a mensagem da autoridade que o envia



e o apóstolo é um enviado, um embaixador. Assim, Pedro não recebe o poder de ligar e desligar senão em referência à confissão pela qual reconhecem a autoridade divina do Cristo. Por isso, o poder das chaves não pode ser separado do anúncio da Palavra; prende-se à eficácia da Palavra e não à eficácia da Igreja. Não é um poder institucional e sim um poder carismático, que subsiste enquanto a Igreja reconhece o senhorio absoluto de Cristo sobre ela e sobre o mundo.

Para Roma, o poder da Igreja está simbolizado e se concentra no primado do Soberano Pontífice. A Igreja Romana fundamenta esse primado nos privilégios conferidos a Pedro. Em nossa maneira de ver, a instituição foi o desenvolvimento gradual resultante, em parte, das aspirações humanas dos bispos romanos e, em parte, de sua importância derivada da posição de Roma como capital do império, da importância da condição de membro da congregação romana e do fato de possuir Roma os túmulos de Pedro e Paulo. No primeiro estágio, o bispo romano tinha jurisdição igual à dos outros bispos; no segundo, tinha a primazia de honra concedida pelas igrejas do Oriente; finalmente, o bispo de Roma enfeixou nas mãos a primazia de jurisdição sobre o Ocidente e reivindicou essa primazia em relação a todo o mundo cristão. À medida que, tomando consciência de ser o sucessor de Pedro, o detentor das chaves do Reino, o vigário de Cristo, o bispo de Roma foi assumindo jurisdição sobre os negócios espirituais na Igreja universal, exigindo primeiro obediência dos católicos, para então pleitear sujeição de todos os homens, em todos os lugares. Então, arrogou-se o direito de intervir nas estruturas políticas.

Sinceramente, não vemos como conciliar esse primado com a recusa formal de Cristo, de ter o domínio político. Essa recusa, aliás, o conduziu à Cruz. Afastando-se do caminho traçado por Jesus, está a Igreja sujeitando-se à grande tentação de exercer um governo, mais do que prestar um serviço. Insistimos em que uma coisa é preparar indivíduos moralmente inatacáveis que marquem a sua presença nas estruturas políticas, outra coisa é impor as medidas que mais convenham aos interesses da hierarquia.. A ação da Igreja deve impor-se pela persuasão e não pela fôrça.

O complexo de poder dá à Igreja Católica uma atitude de exclusivismo em face das outras denominações cristãs. Para

ela, ecumenismo significa retôrno; e êsse retôrno implica em subordinação de todos os ramos cristãos à soberania do pontífice romano. Ora, em nossa maneira de ver, o Protestantismo é irmão e não filho do Catolicismo. Muito menos somos pródigos que deixamos a casa do pai.

É necessário esclarecermos que as igrejas reformadas partilham da herança dos séculos católicos. Os reformadores eram católicos porque eram porta-vozes de uma tradição evangélica no Catolicismo medieval, aquilo mesmo que Lutero chamou "a sucessão da fidelidade". A fonte-mestra dessa tradição foi Agostinho. Seu complexo sistema de pensamento incorporou o ideal católico de identidade mais universalidade, e por sua ênfase sôbre pecado e graça, tornou-se o antecedente da Teologia reformada.

Mas não foi apenas Agostinho que serviu para consubstanciar a pretensão dos reformadores de serem verdadeiramente católicos. Através dos séculos, êles encontram essa consubstanciação. Embora falassem da "queda da igreja" na era pós-apostólica, êles se prenderam a indivíduos e grupos em cada época da História cristã que se opuseram à dominação romana e que ensinaram a doutrina evangélica. Bernardo de Clairvaux foi um dêles; por isso foi altamente reverenciado por Lutero e Calvino. João Huss foi quase canonizado pelos reformadores por sua oposição a Roma. A fim de preparar livros como o *Magdeburg Centuries*, varreram bibliotecas e pesquisaram exemplos de católicos protestantes, para confirmar a insistência em que a posição protestante era, no melhor sentido, uma posição católica.

Por outro lado, esta insistência dos reformadores se relacionava com os dogmas e credos da antiga Igreja Católica. Dogmas como da Trindade, as duas naturezas de Cristo, formulados no decorrer dos primeiros cinco séculos foram revividos e enfatizados. Mas não foi só. Tôdas as doutrinas elaboradas com fundamentação bíblica também foram enfatizadas, sendo que o principal está contido no Credo dos Apóstolos, que católicos e protestantes repetem como declaração de fé. Simbolizaram ainda os reformadores a continuidade católica, por vários meios, como a ordenação, a liturgia, a hino-logia, etc.

Então, a Reforma foi, na verdade, um movimento católico. Se tivermos em mente quão variegado foi o Catolicismo medieval, verificaremos como é legítima a pretensão de catolicidade.

Não foram os reformadores filhos pródigos que abandonaram a casa paterna; foram irmãos — mais novos, é verdade — que se retiraram porque numa mesma casa não encontraram condições favoráveis para uma reforma de base. Como consequência, têm as Igrejas reformadas direito a uma coexistência pacífica ao lado da irmã mais velha. Não é lícito à Igreja Romana embargar a ação das igrejas reformadas, do mesmo modo como estas estão proibidas de opor-se à pregação da fé católica.

E chegamos, então, a um terceiro e último estágio deste estudo. Fixada a linha do desenvolvimento histórico, concluímos que a atual organização político-religiosa da Igreja Católica Romana foi o resultado de lenta evolução. Não temos elementos para condenar essa estrutura, nem ainda para negar ligação histórica com a Igreja do Novo Testamento; negamos, sim, a pretensão de exclusivismo, por isso que a colocamos na posição de ramo da Igreja de Cristo, ao lado de outras que procuram manter bem vivo o espírito do Cristianismo primitivo. Não sendo a Igreja de Roma a única depositária da verdade cristã, perde sentido a afirmação de que o papa está acima dos governantes, os quais lhe devem sujeição. Não podemos, conseqüentemente, conceber a existência de um Estado político soberano que divida a sua soberania com qualquer ramo eclesiástico.

Dai, chegamos a algumas conclusões.

A primeira refere-se ao princípio de separação entre Igreja e Estado. Esse princípio foi anatematizado por Pio IX no Sílabo de Erros Modernos e Leão XIII confirmou a condenação afirmando que o Estado ideal é aquêle em que a Igreja Católica existe, com exclusão de tôdas as outras formas de culto. As condições prevalcentes na Idade Média e tidas como ideais, quando não havia tolerância para com nenhuma outra forma de religião a não ser a católica, devem ser revigoradas. Na Igreja Romana reside a verdade. Tôda discordância vem a ser erro em matéria religiosa e revolta contra o Estado ideal.

Todavia, a posição protestante é diversa. Ela parte do princípio de que a preocupação da Igreja deve ser eminentemente espiritual.<sup>(6)</sup> Aos Apóstolos foi dado domínio evangélico e não autoridade em negócios civis. Já Agostinho havia salientado que a Igreja deve prosseguir em sua missão, sem preocupar-se com as diferenças de costumes, de leis e de instituições.

O Senhor Jesus estabeleceu nitidamente a distinção: há César, o Estado civil, político, jurídico e terreno; e há Deus, que se manifesta pela igreja, de caráter espiritual, religioso e moral. Ambos têm o domínio do social, mas cada um em sua esfera própria e em sua função. O Estado cuida dos problemas de administração civil, dos negócios políticos, da educação, cultura, produção, trabalho e da higiene e bem-estar das populações humanas. A Igreja tem por fim a proclamação da mensagem salvadora, procurando conduzir almas a Cristo<sup>(7)</sup> Mas Igreja é assembleia, donde a necessidade de organização, para administração e legislação sobre doutrina, liturgia, usos e costumes, disciplina e tudo o mais que se relaciona com a sua atividade missionária. A opinião protestante é que uma forma particular de governo terreno não é essencial à existência da igreja. Governo é matéria de expediente. Assim, os protestantes não têm direito de verberar a comunhão católica por encarar o papa como o seu chefe espiritual, enquanto este não reclame prerrogativas que pertencem a Cristo e se coloque sobre todo o povo cristão, e enquanto não pretenda expulsar os cristãos que pregam o mesmo Cristo e tenham o mesmo acesso ao auxílio divino.

Rejeitamos, por via de consequência, todo casamento híbrido entre Igreja e Estado, em que aquela seja sustentada por este, ficando ela com o direito de, ao mesmo tempo, intervir nas estruturas políticas.

A segunda conclusão prende-se à liberdade religiosa. Se a Igreja Católica Romana não é a única igreja de Cristo, mas

(6) Em verdade, as igrejas calvinistas a par da preocupação pela fé cristã também se têm esforçado por encontrar as estruturas mais adequadas à vida da Igreja e da sociedade, fazendo a religião penetrar em todos os setores da vida pública e particular. Todavia, a experiência de Genebra não voltou a repetir-se em outras partes. Hoje, em nenhum lugar do mundo pretendem os calvinistas realizar a fusão Estado-Igreja.

(7) Para Jesus, embora delimitadas as esferas da política e da religião, esta deve inspirar todas as relações humanas.

uma delas, segue-se, como corolário natural, que tôdas as igrejas têm direito a uma coexistência pacífica, dando-se aos indivíduos o direito de escolher e exercer a sua própria religião.

Há uma interpretação comum da atitude católico-romana quanto à liberdade religiosa, que pode ser assim sintetizada:

a) Quanto à política, onde os católicos estão em minoria, reclamam liberdade religiosa. Ao contrário, onde estão em maioria, opõem-se à liberdade externa de outras crenças religiosas.

b) Quanto à doutrina, há uma única teoria romana, que pode realmente ser chamada ortodoxa, isto é, a distinção entre "tese" e "hipótese". Em "tese", quando os puros princípios católicos podem ser aplicados, o "êrro" não pode ser livre para propagar-se. Só em hipótese, isto é, quando em circunstâncias adversas, a Igreja Católica não puder prudentemente impor seus princípios, pode a liberdade de "êrro" ser provisionalmente tolerada como um mal menor.

Todavia, baseados em argumentos bíblico-teológicos, político-jurídicos e filosóficos, não só teólogos, mas elementos da hierarquia vem progressivamente admitindo a liberdade religiosa como tese, apesar da oposição das autoridades maiores. Pio IX, na *Quanta cura*, declarou que a liberdade de consciência e de culto não é direito natural. Comentando a bula *Immortale Dei*, acêrca do juízo privado em matéria religiosa, assim se expressaram Ryan e Millar: "em um Estado genuinamente católico, a autoridade pública não permitirá a introdução de novas formas de religião; mas quando várias denominações já estejam estabelecidas, o Estado pode permitir, o que geralmente faz, que elas continuem a existir e a funcionar, pela razão de que poderia ser ruïnosa à comunidade a tentativa de as suprimir". Nos Estados Unidos isso passou a ser interpretado como uma política que parece tolerar a prática americana somente até que possa vir o tempo em que as pretensões papais venham a ser impostas, com o auxílio da população católica. Na encíclica *Libertas*, o pontífice condenou explicitamente "as chamadas liberdades modernas", principalmente a liberdade de palavra, de imprensa, de ensino e de culto, negando que tais liberdades sejam direitos outorgados por natureza.

Em matéria de liberdade de consciência e de pensamento, também o Protestantismo tem muito de que arrepender-se, em face da História que se abriu do século XVI para cá. Os princípios dos reformadores deviam tê-los resguardado de tôdas as medidas legais de intolerância e de perseguição. Sua própria afirmação do direito de dissentir, devia ter-lhes sugerido aquela conduta. Todavia, erraram, caindo por vêzes na mesma intolerância.

Todavia, houve tempo para que reconhecessem o êrro e tomassem nova posição, preservando os direitos da consciência e reconhecendo que somente Deus é o juiz dos corações humanos só a êle devem os homens dar contas. Em todos os assuntos que dizem respeito à religião, os direitos de juízo privado são universais e inalienáveis, não sendo pois de admitir-se nenhuma organização religiosa sustentada pelo poder civil, além daquilo que possa ser necessário à proteção e segurança, sendo isso mesmo extensivo a tôdas as outras.

Por fim, breves palavras sôbre questões de jurisdição mista. Pela lei católica, o casamento, a educação e os privilégios clericais são assuntos de jurisdição mista, em parte pertencendo à esfera da igreja e em parte à esfera do Estado. O motivo da classificação é possuírem tais matérias conseqüências espirituais ou religiosas, assim como alcance civil e social. A lista é arbitrária, porque é difícil mencionar uma questão que se não reflita no bem-estar moral e espiritual do indivíduo. Jacques Maritain escreveu um livro intitulado *Coisas que não são de César*, para esclarecer as esferas e circunstâncias em que a hierarquia romana pode mandar e dirigir os fiéis de sua Igreja. Mas Richard Hanson comenta que a leitura do livro deixa o leitor com a perturbadora pergunta: "Existe alguma coisa que *resta para César*?"

Os protestantes concordam com a declaração de Leão XIII, de que, nas chamadas questões de jurisdição mista, é do agrado de Deus que a Igreja e o Estado mantenham perfeita harmonia. Discordam quanto à idéia de que a Igreja deva tomar a seu cargo o legislador sôbre assuntos que prôpriamente pertencem à jurisdição civil. Sim, porque, não tendo a igreja a jurisdição temporal, fôrça é atentar para o que o mesmo Pe-

dro afirma em sua Primeira Epistola Universal, capítulo 2.º, versos 13 e 14: "Sujeitai-vos a tòda instituição humana por causa do Senhor; quer seja ao rei, como soberano; quer às autoridades, como enviadas por êle, tanto para castigo dos malfeitos, como para louvor dos que praticam o bem".

Depois de tudo o que acabamos de afirmar, não podemos concluir sem uma palavra de esperança. Talvez seja impossível a união orgânica de todos os ramos cristãos. Mas o reconhecimento mútuo dos cristãos, uns aos outros, é uma possibilidade atual e uma obrigação. Os primitivos reformadores foram unânimes em reconhecer a comunhão romana, apesar dos seus erros, como parte da Igreja cristã. O êrro das autoridades romanas foi tratar como um crime o Protestantismo. É presságio felicíssimo o fato de que, nos últimos anos, uma atitude diferente tem sido expressa por escritores e eclesiásticos romanos de elevada posição. Os protestantes têm sido reconhecidos, não pròpriamente como heréticos, mas como "irmãos separados".

Pedimos vènia para concluir, com David S. Schaff:

"A causa da fraternidade cristã entre católicos romanos e protestantes pode ser promovida pelos seguintes meios: 1. Pelo reconhecimento de que diferentes disposições devem receber diferentes métodos religiosos. 2. Pelo estudo da História eclesiástica, repelindo tòda interpretação falsa, seja no interêsse do Romanismo ou do Protestantismo, e pela comparação do que há de melhor na comunhão protestante com o melhor na comunhão romana. 3. Pelo intercâmbio social entre católicos romanos e protestantes, cooperação em tòdas as empresas que tenham por objeto o segundo mandamento de Cristo: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" e o cultivo do espírito condensado nas palavras de S. Paulo: "Na honra, preferi aos outros". 4. Pelo uso das velhas fórmulas — o Credo dos Apóstolos, o Te Deum e a litania sòbre que não haja controvérsia. 5. Pelo reconhecimento do valor e serviço cristãos, onde quer que êles se revelem. 6. Por realçar a immediata direção que Deus dispensa ao povo cristão.

O centro da devoção cristã é Cristo e a esperança de todos os cristãos é a cruz”.

É à sombra dessa cruz, meio eficiente pelo qual Deus propôs reestabelecer o seu reino na Terra, que todos nós podemos e devemos caminhar, esforçando-nos no sentido de colaborar para a restauração de toda a humanidade em Cristo Jesus, a quem seja toda a honra e glória para todo o sempre.







## Movimentos de Renovação da Igreja Católica Contemporânea

*Rubem Azevedo Alves*

Nosso tema é um convite à apreciação dos movimentos renovadores surgidos na Igreja Católica Romana no período contemporâneo. Entretanto, cremos que há necessidade de apreciá-los não numa série de instantâneos mas dentro do contexto geral da Igreja e como expressões de um esforço para resolver a problemática em cujo seio estão surgindo. Esta problemática será, portanto, o ponto focal de nossa atenção a seguir.

### *A Igreja Católica e o mundo moderno*

Podemos afirmar que a Igreja Católica tem vivido, no mundo moderno, dominada por uma profunda nostalgia da Idade Média. Com esta afirmação não desejamos lançar-lhe uma acusação de obsoletismo. Na realidade tal nostalgia tem tido aspectos positivos. Este período da História foi a Idade de Ouro da Igreja, considerada do ponto de vista da organização estruturada. E isto porque foi ela o ponto central de uma síntese total de vida que não é encontrada em nenhuma outra época. A vida do indivíduo, da sociedade, os poderes políticos, a arte, o pensamento filosófico, num conjunto harmonioso, se organizavam como que numa sinfonia em tórno da realidade central da Igreja.

Ora, o que caracteriza o mundo moderno e o que marca o seu início é exatamente a quebra desta síntese, e o deslocamento da Igreja para um lugar marginal e secundário. Por isto mesmo não lhe foi possível encarar esta revolução caótica, destruidora da síntese, com um sorriso de simpatia. O rompi-

mento da síntese significava, antes de mais nada, que o mundo e o homem estavam proclamando a sua maioridade, a sua recusa em viver sob tutela, a sua autonomia e suficiência. Esta proclamação de liberdade, da autonomia da razão na Filosofia e na ciência, da afirmação da nacionalidade, da independência do processo econômico, equivalem, com a rejeição da Igreja, à rejeição da graça de Deus. A Igreja Católica sente, de súbito, que o mundo está, por assim dizer, negando a única base verdadeira para a sua existência, alienando-se, de uma vez por todas, dos propósitos e da vontade de Deus.

Diante destes fatos, a Igreja se viu forçada a uma atitude extremamente reservada e mesmo hostil frente às expressões deste novo mundo não sintético que surgiu. Assim, quando examinamos as relações modernas da Igreja, descobrimos dois fatos. O primeiro deles se apresenta como uma autoafirmação dogmática de si mesma, um "endurecimento" progressivo da forma e do pensamento da instituição. Na realidade, há uma razão para isto: se a Igreja é a depositária da graça de Deus, e se o mundo moderno proclamou a sua independência desta graça, numa atitude agressiva e hostil, é urgente preservar o seu conteúdo sacramental, afirmando-se a si mesma, a despeito da alienação do mundo.

Como conseqüência disto a Igreja fugiu de qualquer relação dialógica. Considerando ilegítima a revolução que destruiu a síntese medieval, não lhe restava ouvir as palavras que este mundo lhe pudesse dirigir. Cumpria, simplesmente, afirmar-se a si mesma. Por isto, ao invés de reexaminar-se criticamente diante dos desafios da ciência, da Filosofia, da realidade social, tornando-se, portanto, relevante, assumiu posições cada vez mais rígidas e imutáveis, deixando de lado o diálogo, e atendo-se simplesmente ao argumento de autoridade.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que se afirma autoritativamente, descobrimos na Igreja uma tentativa de fazer "tabula rasa" dos problemas mais agudos então surgidos. Na realidade, creio que não faríamos injustiça se definíssemos a posição da Igreja frente ao mundo moderno como aquela que considera este último como um "não ser" com "aparências" de existente. Ou diríamos ainda que encontramos aqui um clima de ficcionismo no qual a Igreja viveria "como se" o

mundo moderno, com todos os seus problemas, fôsse um não ser, e “como se” o clima social, político, científico e filosófico da Idade Média ainda fôsse a realidade.

Estas observações que estamos fazendo encontram suas expressões mais agudas no século XIX. E isto porque é aí que o mundo moderno atinge seu ponto culminante e, como conseqüência, encontramos também a culminância da reação Católica.

Um exemplo interessante disto que afirmamos é o “*Syllabus errorum*”, do papa Pio IX (1864) dado a público juntamente com a encíclica “Quanta cura”, no qual são enumerados cêrca de oitenta erros do seu tempo. Dêstes, destacamos os seguintes:

“Que a Filosofia não deva ser submissa à autoridade”.

“Que os decretos do papa entravam o progresso da ciência”.

“Que os métodos e princípios pelos quais os doutôres escolásticos trataram a Teologia não se prestam mais para as necessidades do nosso tempo e não se coadunam com o progresso da ciência”.

“Que a liberdade de consciência pode ser exigida e defendida por todos”.

“Que a Igreja não tem poder para usar força nem tem poder temporal”.

“Que o govêrno total das escolas públicas deva ser atribuído à autoridade civil”.

“Que a Igreja e o Estado devam ser separados”.

“Que o casamento civil seja válido”.

“Que a religião católica não deva ser reconhecida como a única religião do Estado, com a exclusão de tôdas as demais”.

“Que o pontífice romano deva reconciliar-se com o progresso e adaptar-se a êle, bem como ao liberalismo e à civilização moderna”.

Nesta simples coleção de erros podemos sentir esta autoafirmação dogmática, bem como a tendência a subestimar a realidade do mundo moderno. O mesmo fato iremos encontrar

no Concílio do Vaticano, convocado pelo mesmo papa Pio IX, que se reuniu a partir do dia 8 de dezembro de 1869. Nas suas duas questões fundamentais teremos mais uma evidência do que já observamos.

Na questão *De fide*, encontramos uma grande preocupação em refutar as conclusões críticas de Kant, acêrca do problema do conhecimento. Como todos sabemos, a crítica kantiana demonstrou que todo o nosso conhecimento se refere exclusivamente ao mundo fenomenal, não das coisas em si, mas das mesmas como são apreendidas em nossa subjetividade, sob a ação sintética das nossas categorias de conhecimento. Uma penetração no mundo real, da "coisa em si", através da razão, se tornou, desde então, uma impossibilidade.

Se a crítica de Kant é verdadeira, tôdas as possibilidades de se elaborar uma Teologia natural, com provas racionais da existência de Deus, são lançadas por terra. E, ainda mais, o conceito medieval de continuidade entre fé e razão, em que as duas são faculdades complementares nunca contraditórias, desaparece. Não se pode, pois, pensar em síntese entre fé e razão. Deus deixa de ser objeto de provas racionais. A Teologia natural recebe, assim, a sua sentença de morte.

Ora, o Concílio do Vaticano rejeita sumariamente o problema levantado pelo filósofo, simplesmente reafirmando a posição Tomista. Fé e razão não se contradizem, pois que ambas são ordenadas por Deus. Onde a razão discorda da fé, a razão tem de se sujeitar. A revelação natural é um fato e por isto mesmo é possível, através da razão, chegar-se a um conhecimento de Deus. Aqui estão suas palavras:

Se alguém disser que o único Deus verdadeiro, nosso Criador e Senhor, não pode ser conhecido com tôda a certeza através das coisas que foram feitas, pela luz da razão natural, seja anátema" (cap. I, can. 1).

"Se alguém disser que a revelação divina não pode ser provada pelas coisas existentes e que por esta razão o homem deve ser movido à fé pela experiência íntima e pessoal, ou por inspiração particular, seja anátema" (cap. III, can. 3)

Na outra questão, *De ecclesia*, vemos o outro aspecto do mesmo movimento de recusa de diálogo com o mundo, ao ser declarada a infalibilidade papal. Eis aqui os seus termos:

“... nós, ligados fielmente à tradição recebida desde o princípio da fé cristã, para a glória de Deus, nosso Salvador, a elevação da religião católica e a salvação dos povos cristãos, com a aprovação do Sagrado Concílio, ensinamos e tornamos claro que o dogma foi divinamente revelado; o Pontífice Romano, quando fala “ex cathedra”, isto é, ao desincumbir-se do seu dever de pastor e mestre de todos os Cristãos, de acôrdo com a sua suprema autoridade apostólica, expondo doutrina de fé e moral a ser sustentada pela Igreja universal, pela assistência divina a êle prometida em Pedro, opera com aquela infalibilidade com a qual o Redentor divino deseja que a sua Igreja seja instruída nas questões de fé e moral; e tais definições do Pontífice Romano por sua causa são inalteráveis, e não por efeito do consenso da Igreja”.

Não é necessário fazer nenhuma análise teológica desta declaração, para os nossos propósitos. O fato é que aqui, o ponto máximo neste processo de auto-afirmação foi alcançado, pois que, daqui por diante, é absolutamente impossível voltar atrás sem que, ao mesmo tempo, a estrutura tôda seja destruída. As possibilidades de diálogo são, neste ponto, lançadas por terra, pois que só a Igreja tem a verdade e tôda a verdade. Desaparece o diálogo e estabelece-se a autoridade.

Isto é especialmente sensível nas relações entre Igreja e ciência. Admitindo-se a síntese entre fé e razão, e sendo a fé um passo além da razão, conclue-se que, lógicamente, a ciência deve buscar, não na objetividade, mas na fé, o critério último de verdade. Assim, notamos uma tentativa de subordinar o método científico ao dogma. Podemos observar esta tendência de forma especial nos problemas da origem do homem e do universo, quando são discutidas questões como evolucionismo e poligenismo. Havendo a Igreja equacionado fé e razão, tornam-se as teorias científicas uma contradição constante à questão da criação e do pecado original, como formulada pela escolástica.

A êste respeito, é interessante notar o que diz D. Antônio de Castro Mayer, na sua "Carta Pastoral e Catecismo de verdades oportunas que se opõe a erros contemporâneos" (Boa Imprensa Ltda.). Numa secção que recebe o título "Sôbre Racionalismo, Evolucionismo, Laicismo" está afirmado o seguinte:

"A Filosofia e as ciências têm objeto próprio e método autônomo. Contudo, sendo a Revelação Divina infalível e a razão humana falível, o cientista e o filósofo devem tomar os ensinamentos da Igreja, autêntica intérprete da Revelação, como critério de certeza, e o guia ao menos negativo, nos seus estudos e investigações." E explicando isto que foi dito:

"Não há possibilidade de colisão entre a razão e a fé. Quando tal incompatibilidade parece existir, decorre isto do fato de que o ensinamento da Fé não está formulado com precisão objetiva, ou, mais provàvelmente, de que a razão falhou nas suas investigações. Mas, o filósofo ou cientista colocado diante de um ensinamento infalível da Igreja, deve sempre recusar as conclusões de sua filosofia ou ciência que colidam com êstes ensinamentos. É doutrina tradicional que o Santo Padre recorda na "Humani Generis" com estas palavras: "É preciso ser muito cauto quando se trata de puras hipóteses (científicas), embora de algum modo fundadas cientificamente, e nas quais se toca à doutrina contida na Santa Escritura ou na "tradição". E se tais hipóteses vão direta ou indiretamente contra a doutrina revelada, então de modo nenhum se podem admitir."

É evidente que, sendo a autoridade do dogma estendida ao campo da pesquisa científica, um sério obstáculo a um diálogo autêntico se levanta neste ponto.

Leão XIII (1878-1903), em contraste com o seu predecesor, possuía uma mente aberta aos problemas do mundo atual. Assim, a sua *Rerum Novarum* é um exemplo da sua preocupação em estabelecer uma relação viva entre a Igreja e a realidade do mundo. Ao mesmo tempo permitiu que os arquivos do Vaticano fôsem abertos à pesquisa dos historiadores, prestando assim um serviço à ciência.

Entretanto, no outro pólo, encontramos-lo, na sua encíclica *Aeterni Patris*, de 4 de agôsto de 1879, fazendo de Tomás



de Aquino o teólogo oficial, a norma e padrão da dogmática romana. E, ao mesmo tempo, organizou uma Comissão Bíblica que tinha por finalidade controlar a exegese católica, desafiada pela Crítica, a fim de que não ultrapassasse os limites convenientes. Estas duas providências colocam o pensamento católico totalmente amarrado, fora do mundo kantiano, e ao mesmo tempo, impossibilitado de fazer uso das conclusões da Crítica Bíblica.

Êstes fatos indicam-nos a incômoda situação da Igreja Católica Romana que, por fôrça da sua atitude de auto-afirmação e de rejeição da realidade, vê aumentar a cada passo a sua separação do mundo. Vemos uma Igreja, tendo a sua estrutura e o seu pensamento ligado ao "weltanschauung" medieval, impossibilitada de rever sua estrutura e pensamento, pois que isto implicaria numa destruição do edifício todo.

#### *Movimentos de renovação: seu sentido*

As ligeiras observações que foram feitas servem-nos como um esboço, bastante simplificado, da situação da Igreja Católica, como instituição, no mundo moderno

Entretanto, em meio à rigidez institucional, existe a realidade comunitária, que pela sua própria natureza, desafia formas e estruturas. E é exatamente a partir desta realidade que se esboçam os movimentos que se lançam na aventura de tentar transpor o abismo existente entre instituição e mundo. Assim, diríamos que os movimentos de renovação têm por meta conduzir a instituição a uma nova relação com o mundo moderno, num diálogo autêntico, ressuscitando os elementos que, na sua rica tradição, seriam capazes de apresentar uma resposta aos problemas que nos desafiam.

É necessário, entretanto, verificar que tais movimentos se apresentam sempre dentro da ação vigilante da estrutura. E, no seu esforço para conduzir a Igreja a um diálogo que tornaria sua missão frente ao mundo mais real e atual, sentem as limitações impostas pela autoridade, sempre que suas conclusões colocam um ponto de interrogação nas questões de estrutura e pensamento os quais não podem ser atingidos, sem perigo para o edifício inteiro.

Assim sendo, os movimentos de renovação se apresentam sempre sob a forma de uma *tensão entre comunidade e estrutura*. São, portanto, um capítulo profundamente dramático e, a nós, protestantes, simpático. É necessário não nos esquecermos de que a nossa existência, como Igreja separada, se deve exatamente a esta rigidez da estrutura frente à dinâmica da comunidade. Desta forma, existe algo que nos fala diretamente ao coração, ao nos determos para apreciar os movimentos de renovação dentro da Igreja Católica Romana.

### *Modernismo Católico*

Por contraditório que possa parecer, a declaração da infalibilidade papal se constitui numa válvula pela qual o *modernismo* católico veio a se expressar.

É interessante notar que a declaração da infalibilidade papal apresenta as condições específicas nas quais as declarações do pontífice romano possuem a característica de infalibilidade. As suas declarações infalíveis são aquelas nas quais expresse a doutrina da Igreja, em relação a fé ou moral, que deva ser aceita universalmente. Ora, ao definir estas condições, um vasto campo ficou livre desta qualificação de infalibilidade. Sempre, portanto, que as condições estabelecidas não se realizavam, havia uma certa liberdade para criticar, discutir, discordar. E dentro deste campo se situavam documentos como o "Syllabus errorum". Pôde-se então, respirar mais uma vez. E, assim, por estranho que pareça, vai se delinear um movimento que marcha exatamente no sentido oposto àquele tomado pela Igreja desde Trento: o *modernismo católico*.

Poderemos compreender bem o seu caráter renovador examinando as suas características fundamentais.

Antes de mais nada, encontramos aqui uma séria preocupação com a religião em termos pessoais. O fundamental seria o problema da *relação* do indivíduo com Deus, fora do que não seria possível uma piedade autêntica.

Esta preocupação se contrapõe àquele conceito de fé, como sendo simplesmente a concordância com proposições. A

religião autêntica tem de transcender as fórmulas lógicas e intelectuais, para mergulhar numa experiência pessoal.

Diante disto, é necessária uma reformulação da significação do dogma. Dogma não é o “conteúdo” da fé, mas simplesmente uma tentativa de colocar em termos racionais o conteúdo da experiência. Assim sendo, o dogma tem uma função instrumental; aponta para além de si mesmo. É interessante notar o que diz Tyrrel (George Tyrrell — 1861-1909), do modernismo inglês. Para êle, o alvo da fé não era um sistema de verdades abstratas, mas o Deus vivo. E a sua compreensão do dogma indica que o mesmo é uma tradução da profecia, que é resultado de um encontro vivo com Deus, em termos do intelecto. E nesta tradução do diálogo para a proposição, algo de vital se perde. Por isto mesmo, não é a forma do dogma que importa. A forma é sempre relativa. O conteúdo é que é fundamental. E para a preservação da qualidade do conteúdo é necessário que se faça constantemente uma reformulação do mesmo. E ainda mais: o dogma tem valor na medida em que nos conduz à devoção. E êste é o sentido da sua frase favorita: “A fé é aquilo que oramos” (*Lex orandi, lex credendi*). Notemos a semelhança desta afirmação com a afirmação calvinista de que “a verdade é uma função da bondade”.

Ao lado desta preocupação em recuperar o conteúdo vivo do dogma, há um sério esforço em fazer do catolicismo uma fé realmente relevante para o mundo moderno. Na realidade, neste ponto, a Teologia protestante se constituiu num forte desafio aos intelectuais católicos. Encontramos então um movimento no sentido de libertar a Teologia da metodologia medieval, e trazer o método e as preocupações do pensamento filosófico de então para o centro da elaboração teológica.

Neste setor temos de dizer uma palavra acêrca de Hermann Shell (1850-1906). Sua produção teológica é profundamente moldada pela sua preocupação com as interrogações do pensamento moderno. Quando bem moço, dedicou muito do seu pensamento à filosofia do inconsciente de von Hartmann. E, no esforço de travar o diálogo Teologia-Filosofia, compreende que algumas concessões são inevitáveis. O seu grande desejo é, então, libertar o catolicismo do unilateralismo autoritário, fazendo-o encarar a sério a ciência e a pesquisa. Suas obras

(Katholische Dogmatik, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts, Die neue Zeit und der alte Glaube) são, finalmente, colocadas no Index. Sorte igual teve seu companheiro Alfred Loisy (1857-1940), que foi por fim excomungado, convicto de que não era possível ser, a um tempo, leal à Igreja e honesto intelectualmente.

Pretendeu este movimento ser o início do catolicismo do futuro. A hierarquia pensou de outra forma. Em 1907 o *Syllabus Lamentabili* acusa 65 erros dos modernistas, e a encíclica *Pascendi dominici gregis* formula a acusação final. O modernismo seria uma expressão de agnosticismo, que admite apenas relação de conhecimento com o mundo fenomenal, negando a possibilidade de Deus ser sujeito a provas. Como consequência, um relativismo inaceitável do dogma, a negação da Teologia natural. Religião é então entendida dentro dum conceito de imanência vital, como uma necessidade do sentimento. Como consequência, perde-se a possibilidade de validade objetiva do dogma, da revelação, da religião. O critério de verdade passa a ser o subjetivismo.

Na realidade, o movimento apresenta sérias influências de Schleiermacher e as críticas contra êle lançadas não são totalmente injustas. Entretanto, é necessário notar que as críticas levantadas pelo movimento em relação à Igreja não eram, igualmente, injustas. É profundamente lamentável que os seus aspectos positivos não tenham sido recebidos dentro da instituição.

### A Nova Teologia

As medidas tomadas em 1907 ou seja o *Syllabus Lamentabili* e a encíclica *Pascendi dominici gregis* acrescentou-se uma exigência de que todos os professores de Bíblia fizessem um juramento contra o modernismo. Estes fatos, aliados à ameaça de excomunhão, colocaram um ponto final no movimento.

Assim sendo, o modernismo foi extirpado. Aliás, temos de notar que o clima intelectual mudou profundamente nos últimos 50 anos. E esta mudança tornou o modernismo algo ultrapassado, da mesma forma que no protestantismo.

O problema, entretanto, que provocou a eclosão deste movimento renovador, continua a existir, ou seja, o problema do

diálogo entre a Teologia e o pensamento do século. E é exatamente este fato que está provocando uma nova expressão de renovação teológica.

Uma das primeiras indicações desta necessidade de renovação foi a conclusão da necessidade de uma *Teologia leiga*. Nos números 214 e 215 (15 e 16 de setembro de 1954) do *Osservatore Romano* é encontrado um cerrado ataque a esta pretensão. E aí é definido o sentido desta Teologia leiga, que deveria ter uma nova estrutura e ao mesmo tempo apresentar uma nova interpretação da herança dogmática. Deve ser existencial. Deve ser relevante para as necessidades do indivíduo, na existência contemporânea. Deve ser uma Teologia não apenas do intelecto mas também do coração. Não pode padecer da fraqueza da Teologia escolástica.

É claro que a hierarquia nega ao laicado este direito de fazer Teologia. Entretanto, tal fato mostra que está latente no seio da Igreja um sentimento de necessidade de renovação.

Colocadas dentro deste mesmo sentimento de necessidade urgente de renovação estão duas obras de autor anônimo, "O Catolicismo, sua Morte e Renascimento" e "O Catolicismo do Futuro" (*Der Katholizismus, sein Stirb und Werde; Der Katholizismus der Zukunft*). Encontramos aqui um clamor contra o aristotelismo dominante na Teologia católica, uma acusação da apreciação anti-histórica da Bíblia. Ao mesmo tempo é condenada a confusão entre religião e Filosofia, bem como a depreciação de Kant, ao mesmo tempo em que é repudiada a visão materialista da graça e o legalismo da Teologia contemporânea. Uma nota do movimento modernista é reavivada: o dogma é uma função da experiência. E, juntamente com isto há uma insistência no sentido de que haja uma nova apreciação da Reforma. A primeira destas obras foi colocada no Index em 1938.

Esta alienação entre o pensamento da Igreja e o mundo, entretanto, chegou a impressionar o Sumo Pontífice de tal sorte que, falando à 29.<sup>a</sup> Congregação Geral dos Jesuítas (17 de setembro de 1946) Pio XI os conclamou a que "ao expor seu pensamento, se acomodem ao espírito e teor do seu século na sua maneira de falar". Mais adiante acrescenta, por outro lado, acerca da necessidade, entretanto, de não permitir que a essência da Teologia seja alterada, essência esta que

se encontra na Teologia de S. Tomás. De qualquer forma, entretanto, sentimos nas suas palavras a compreensão da necessidade de tornar a Teologia relevante para o nosso século.

A Nova Teologia é o movimento que pretende realizar esta tarefa, sem, entretanto, violentar a tradição. E para isto notamos nos seus escritos uma preocupação séria de volta aos Pais da Igreja, pois que nêles são encontradas categorias análogas às do mundo moderno e que, entretanto, são estranhas à escolástica. Uma destas é a categoria de *história*. Assim sendo, a sua crítica à escolástica, ao invés de partir das pressuposições lançadas pelo pensamento moderno, nascem de uma nova apreciação do mais profundo da tradição católica.

Na série de publicações que recebem o nome *Théologie*, o 1.º volume (1944) contém um estudo de Bouillard, acêrca de "Conversão e Graça em São Tomás". As suas conclusões são indicativas de que Tomás de Aquino foi condicionado por Aristóteles, sendo portanto colorido por um tipo especial de pensamento, e não tendo possibilidades de trazer uma mensagem ao homem moderno. Aliás, esta é a condição de todos os sistemas de pensamento. Daí a necessidade de constantes adaptações às maneiras modernas de pensar.

Dentro da mesma série H. Lubac publicou em 1944 um estudo intitulado "Corpus Mysticum — L'Eucharistie et l'Église au moyen âge". Aqui são discutidas a questão sacramental e as categorias usadas na escolástica para definir o problema. E êle observa então que a presença de Cristo é apresentada em termos gregos e não hebraicos. E, para o autor, a tendência da escolástica de colocar o simbolismo e o mistério dentro das categorias gregas de pensamento limitou por demais a riqueza da fé cristã.

Daniélou, um outro jesuíta, apresentou um ensaio "As tendências presentes do pensamento religioso", que saiu publicado em 1946 no periódico "Études". Aqui expressa êle o seu sentimento de que alguma coisa deve ser feita com tóda a urgência no sentido de transpor a barreira existente entre a Teologia e o homem moderno. E para isto a Teologia tem de se adaptar. Alguns passos são indicados para que se atinja tal objetivo. Primeiro: os teólogos têm de levar a sério e entender os movimentos modernos, tais como marxismo e exis-

tencialismo. Em segundo lugar: há uma necessidade urgente de se voltar às fontes primárias — a Bíblia, a liturgia, os Pais. E ainda mais: o teólogo tem de deixar de ficar prisioneiro da especulação abstrata, e se relacionar com a vida do homem moderno, em tôda a sua concretitude. E para isto é indispensável que se levem a sério as Ciências Naturais, a História, a Literatura, a Filosofia. Não é possível que o teólogo não esteja perfeitamente familiarizado com Nietzsche, Kierkegaard, Dostoievsky. Os teólogos devem levar a sério a realidade do mistério, e não tentar forçá-lo nas formas da razão. É exatamente por isto que a liturgia é tão importante como fonte de renovação teológica: porque nela defrontamo-nos com o mistério, aceitamo-lo, sem tentar explicá-lo. E ao considerar Jesus Cristo, indica o seu caráter de evento, história, e não de proposição abstrata ou doutrina. E êste evento histórico não está prisioneiro de um único tipo de mentalidade, e por isto mesmo, pode se expressar através de diferentes moldes dogmáticos. E em outro lugar (*Revue*, pg. 77, 78) esta idéia é desenvolvida de tal sorte que Daniélou critica o intelectualismo que considera Revelação como a comunicação de um sistema de idéias, enquanto que ela é, fundamentalmente, uma pessoa.

Temos de notar o caráter essencialmente positivo dêste movimento. Sua crítica não tem, de forma alguma, um teor ineoneolasta. Ao contrário, o seu desejo é, penetrando através das formas peculiares de expressão de cada época, descobrir a contemporaneidade do catolicismo. Isto é sentido especialmente em relação aos estudos patrísticos. Por outro lado, defrontamo-nos aqui com uma nova atitude do pensamento católico na sua relação com o mundo contemporâneo. Percebe-se que, no centro da nova Teologia, a nostalgia da Idade Média é algo ultrapassado. Pelo contrário, existe uma prontidão em considerar a legitimidade da vida do mundo contemporâneo, e é em face às formas de expressão e comunicação dêste mundo que a Teologia tem de se apresentar.

Como já dissemos, a Nova Teologia olha para a História da Igreja e vê aí um esforço no sentido de fazer a fé cristã relevante a cada situação. E no esforço para descobrir como, através dos séculos, êste processo se deu, foram conduzidas para trás, na direção dos patrísticos, e daí para o Nôvo Tes-

tamento. É por causa disto que, juntamente com a Nova Teologia, observa-se um renascimento no interesse Católico pela Teologia Bíblica.

Este movimento representa, de alguma forma, um abalo na estrutura dogmática da Igreja, pois que constitui uma negação da *philosophia perennis*. O papa Pio XII, na sua encíclica "Humani generis" desfechou-lhe sério ataque, acusando-o de relativismo dogmático. A preocupação da nova Teologia em levar a sério a ciência é também acusada, principalmente no que se refere a evolucionismo e poligenismo. Assim sendo, a encíclica rompe novamente o esforço de aproximação entre Teologia e o mundo.

### *A renovação litúrgica*

O mundo contemporâneo tem oferecido um grande desafio no sentido de uma renovação litúrgica na Igreja. E isto se deve ao fato de que estamos vivendo numa época em que as formas tradicionais de comunicação intelectual estão em desintegração.

Na realidade, a comunicação intelectual se tem transformado em um simples instrumento da propaganda e com isto o homem moderno está criando uma certa imunidade às frases feitas.

Ao mesmo tempo, a descoberta de que o homem e a vida não são fundamentalmente racionais, com o advento de existencialismo, está-se criando uma necessidade nova de comunicação que não se dirija simplesmente à razão humana mas que seja capaz de penetrar nos níveis existenciais da vida.

Assim sendo, a liturgia se constitui num excelente lugar de encontro entre o homem moderno e a fé cristã. Entretanto, para que isto se dê, um processo de renovação é necessário.

Ao analisar a liturgia tradicional do catolicismo descobrimos que ela é algo que é levado a cabo pelo sacerdote. A objetividade litúrgica pertence ao sacerdote e não à congregação. A congregação, por outro lado, desempenha um papel passivo, mantendo uma atitude totalmente subjetiva. Podemos então afirmar a existência de uma separação entre o que ia no altar e a congregação. O povo não entende a língua do sacerdote, não compreende a significação daquilo que êle faz,



e se dedica às orações pessoais. Assim, o laicado é mero espectador, sem ação, alienado da beleza e significação da liturgia, cuja plenitude só é acessível ao sacerdote.

Diante disto, podemos entender o alvo do movimento litúrgico: trazer a congregação para o meio da objetividade da missa. Isto encontra uma boa expressão na frase de Pio X: "Não ore por ocasião da missa; ore a missa".

O movimento teve início com o abade Guéranger, beneditino francês. Uma das primeiras expressões práticas do movimento foi a publicação do missal bilingüe, por Dom Anselmo Schott. Intensificou-se o sentimento de necessidade de renovação litúrgica, com a publicação da série *Ecclesia Orans*, cujo primeiro volume continha a obra de Romano Guardini "O espírito da liturgia" (1918).

Na sua obra, Guardini indica que a liturgia não é a única forma de oração mas é, por assim dizer, o molde dentro do qual a oração tem de se dar. É um drama sagrado no qual a riqueza do dogma está contida. Entretanto, é preciso cuidado para não pensar que a estética seja o conteúdo da liturgia; seu conteúdo é a verdade, e a beleza só existe na medida em que a mesma fôr um subproduto desta verdade. O seu ego não é o indivíduo, mas o corpo místico de Cristo. Por isto mesmo, a verdadeira liturgia é criadora da comunidade.

Dom Odo Casel, escrevendo acêrca de "A liturgia como celebração de mistérios", formula uma tese interessante, a partir dos "Cultos de Mistério". Para êle, os cultos de mistério eram "a sombra daquilo que estava por vir". E na sua essência expressam o fato de que o homem, alienado de Deus, sentindo o colapso da razão, mergulha a-razionalmente no mistério. Mistério é a simultaneidade da imanência e da transcendência, isto é, uma síntese absolutamente impossível de tempo e eternidade, de finitude e infinitude. O cristianismo é êste mistério que, pela graça de Deus, se torna real dentro do símbolos e da ação litúrgica. O místico significa a consciência da realidade absoluta com o símbolo externo. O culto neo-testamentário é o misticismo cristocêntrico. E êste misticismo que é o mistério, se desenvolve na liturgia, onde a realidade de Cristo se comunica existencialmente.

Ao lado desta reformulação da essência da liturgia, encontramos alguns passos práticos no sentido da reforma da missa.

O primeiro é a tentativa de recuperar o seu caráter corporativo, eliminando a clivagem entre ator e espectador, e fazendo a comunidade uma participante ativa. Daí, criou-se um novo tipo de missa, a *missa recitativa*, na qual as respostas são recitadas pela congregação e o Glória, Credo e Sanctus são repetidos com o celebrante. O altar é substituído por uma mesa, com uma cruz do *Christus Victor* e o celebrante, ao invés de ficar de costas para o povo, fica atrás da mesa, frente a frente com a congregação. Esforços foram feitos para introduzir a língua do povo.

Tais reformas práticas, entretanto, ficaram circunscritas a pequenos grupos, e não tiveram a aprovação da hierarquia. Na encíclica *Mediator Dei*, do papa Pio XII (1947), é afirmado o princípio hierárquico da liturgia, pelo qual apenas o sacerdote representa Jesus Cristo, frente ao povo. O poder do sacerdote não depende, absolutamente, da comunidade. Isto indica que o elemento ativo é o sacerdote, e por isso mesmo que a comunhão da congregação é desejável, mas não necessária. Assim, a comunidade não participa do “*esse*” da liturgia. Quaisquer modificações só podem ser feitas sob a direta supervisão da hierarquia. Assim sendo, não são aconselhadas medidas que introduzam a mesa, no lugar do altar, que coloquem a cruz limpa no lugar do crucifixo e que tentem colocar o vernáculo no lugar do latim.

### *Renovação missionária*

O esforço no sentido de transpor o abismo entre Igreja Católica e o mundo encontra, talvez, a sua expressão mais marcante no setor da renovação dos métodos missionários.

Na realidade, a orientação missionária da Igreja Católica se harmonizava com a realidade socio-cultural da Idade Média. Baseava-se num conceito estático da sociedade, no qual a Igreja é o ponto central de uma vila ou cidade, em que o povo todo sente a sua dependência da Igreja, respeita o clero e teme a hierarquia, e por isto mesmo se preocupa em estar em boas relações, dentro da paróquia. Poderíamos dizer, então,

que o evangelismo era estático, no qual não se buscavam as almas, mas se esperava por elas, na igreja, a qual se constituía no único centro de evangelismo.

Ora, vivemos em uma nova situação. Em primeiro lugar, descobrimos que o homem do mundo moderno é, fundamentalmente, secularizado e irreligioso. Aquêles, cuja seriedade religiosa é um fato, são uma contundente minoria. Na realidade, o choque da Igreja com a ciência e com o poder civil, bem como a sua participação, de certa forma negativa, dentro das estruturas políticas, identificando-se, por vêzes, com os poderosos, fizeram o homem tomar uma atitude reservada e hostil para com a Igreja e o clero. Além disto, não nos encontramos mais numa sociedade estática e estável, na qual, por gerações, nenhuma mudança se observa. As rápidas transformações sociais provocam grande desequilíbrio, instabilidade e fluidez na realidade social. E além disto, a realidade das classes sociais estabelece, dentro de uma mesma paróquia, um grande número de divisões. Por outro lado, os recursos da técnica estão transferindo o centro de atenção das pessoas. Há alguns anos atrás, a Igreja era o centro da comunidade. Hoje, as famílias abastadas saem nos seus fins de semana, e mesmo os pobres têm ao seu alcance a possibilidade da televisão. Por outro lado, as classes operárias, ao invés de se sentirem atraídas pela igreja, estão se concentrando nos sindicatos, nos grêmios operários. Da mesma forma os estudantes se concentram nos colégios e centros acadêmicos. Isto que estamos dizendo indica que a divisão em paróquias é obsoleta numa sociedade que está sentindo o aparecimento de vários pólos de atenção no seu meio.

Por outro lado, um sentimento de inquietação está dominando o mundo todo, de sorte que a cura de almas tradicional não está mais sendo suficiente para êste mundo em ebulição.

Assim, uma nova orientação missionária está sendo seguida.

Em primeiro lugar, *não tomar coisa alguma por garantida*. Que quer isto dizer? Em tempos idos — e quem sabe seja esta ainda a atitude entre nós —, considerava-se que todos aquêles que tivessem sido batizados eram os fiéis da Igreja. Hoje há uma atitude mais realista: levar a sério a situação real do homem, deixando de lado as pressuposições otimistas.

Em segundo lugar, *buscar as almas onde elas se encontram*, e não simplesmente esperar que elas venham à Igreja. Isto se constitui numa severa condenação do cuidado pastoral que se limitava à pregação, administração dos sacramentos, cuidado aos enfermos graves e catecismo às crianças. A Igreja tem de se acostumar com o fato de que ela não é o ponto focal da sociedade, e que as ovelhas devem ser, portanto, procuradas onde estiverem.

Ainda mais: o apostolado tem de se *adaptar às necessidades do homem*. Isto quer dizer que não é a ovelha que vive em função do pastor, mas que o pastor vive em função da ovelha. Assim, o cuidado pastoral tem de se expressar em termos das necessidades e problemas do homem. Assim, não é possível falar acêrca do amor de Deus se o homem está com fome. Portanto, é necessário acompanhar o apostolado com obras de misericórdia e com uma luta pela justiça. Ao mesmo tempo, não é possível esperar que aqueles que se encontram fora da Igreja, revoltados com ela, venham aos ofícios sagrados para ouvir o sermão. É necessário que a mensagem lhes seja comunicada de maneira informal, fora do jargão religioso, em termos que falem à sua situação concreta. E pelo fato de ser o sacerdote olhado com uma certa desconfiança, no mundo moderno, o laicado é chamado a realizar esta tarefa.

Aparece assim o conceito de que *a paróquia é uma comunidade missionária*. Portanto, mais do que nunca, o leigo está sendo chamado a se constituir no elemento de ligação entre a Igreja e o mundo.

As divisões em classes, da nossa sociedade, têm se constituído num sério problema, face à estrutura monolítica da Igreja. Surge daí a necessidade de se criarem formas especiais de apostolado que se dirijam para os mundos especiais dentro dos quais vive cada classe. E é dentro desta orientação que a Igreja está sentindo a necessidade de indicar capelães que tenham uma missão específica, frente a um grupo de terminado. Isto significa um rompimento com a evangelização de orientação paroquial.

É dentro dêste tópico que poderíamos localizar o incidente dos *padres operários*, na França. Êstes padres se preocupavam profundamente com a completa alienação da Igreja das massas operárias. E por isto, resolveram fazer a Igreja

presente no meio desta massa. Passaram a viver uma vida em tudo semelhante à dos trabalhadores, ganhando seu sustento como operários, participando dos sindicatos e das lutas operárias, e aí, numa identificação total com eles, transmitiram a realidade da graça de Deus.

Esta experiência foi dissolvida por Roma, pelos seguintes fatos: a) Muitos dos sacerdotes se tornaram simpatizantes dos comunistas; b) Muitos daqueles que foram atraídos pelo trabalho dos sacerdotes, não se voltaram para a Igreja. Na realidade, isto era de se esperar, pois que este tipo de apostolado está em completa discrepância com a tradição, sendo portanto difícil fazer a conexão do operário com a Igreja; c) Parece também, que muitos dos padres romperam os princípios morais estabelecidos pela Lei Canônica, especialmente no que se refere ao celibato.

A experiência não foi, entretanto, um fracasso. Ao contrário, na Bélgica e Itália, sob uma nova orientação, a mesma preocupação tem encontrado expressão.

#### *A nova apreciação de Lutero, da Reforma e do Protestantismo*

A atitude da Igreja Católica frente ao protestantismo, localiza-se dentro do seu esquema de considerar como um "não ser" o mundo moderno. Protestantismo, Reforma e Lutero se constituíam numa espécie de demônio a ser expulso.

Entretanto, a atitude honesta em relação às pesquisas históricas, da Nova Teologia, e o espírito irênico que se tem manifestado ultimamente, têm produzido uma apreciação nova da Igreja Católica frente à Reforma. É interessante acompanhar o desenrolar do pensamento católico, neste setor.

A primeira fase da atitude católica frente à Reforma pode ser descrita como sendo totalmente agressiva, intransigente e de acusação.

A primeira obra que chama a nossa atenção é de autoria de um dominicano, Pe. Henri Denifle, com cerca de 840 páginas (I tomo: 1904; II tomo: 1909). Suas teses, apresentadas sob a capa de objetividade científica são as seguintes:

1. A atividade reformadora de Lutero nada mais era do que uma boa desculpa para acobertar a sua decadência moral.

2. Sob o ponto de vista teológico Lutero não apresenta coisa alguma de original.

3. Suas qualificações pessoais: hipócrita, caluniador, orgulhoso, pornográfico, tarado, sedutor, corruptor... Em certo lugar estas são suas palavras textuais: Lutero desejava ser um porco pois que êste encarnava o seu ideal espiritual" (T. I. p. 741). O livro termina com um apêlo aos protestantes que conseguiram chegar até o fim, com as seguintes palavras: "Livrai-vos de Lutero. Retornai à Igreja".

Uma outra obra, dentro dêste mesmo período, é a do padre jesuíta Hartmann Grisar, que apareceu entre 1911 e 1912, chamada "Lutero". Mais delicado e insinuador que Denifle, Grisar indica entretanto, na sua análise do caráter de Lutero, que o mesmo era um neurastênico, com tendências psicopatas, vítima da hereditariedade, dotado de um psiquismo mal equilibrado.

Paquier, considerado um especialista em assuntos da Reforma, foi o tradutor para o francês da obra de Denifle. Entretanto, o que nos vai interessar nêle não é seu trabalho de tradução, mas o nôvo elemento que introduz na análise de Lutero. Profundamente influenciado pela guerra, e contundido pelo militarismo alemão, escreveu duas obras. Em 1915, "Le protestantisme allemand" e em 1918 "Luther e l'Allemagne". Nestas obras desenvolve uma tese assás estranha. Para êle o protestantismo era uma invenção germânica destinada a favorecer as expressões de egoísmo orgulho nacional, possibilitando o transbordar da deslealdade e brutalidade. "O protestantismo é por excelência, um produto alemão: é a Alemanha. Permitiu à Alemanha interpretar a Bíblia e o Cristianismo à sua fantasia e assim dar às suas tendências viciosas uma coloração religiosa".

Lutero é chamado por êle, de Maomé do Ocidente, e o luteranismo, de islamismo alemão.

Embora nos pareça estranho, Jacques Maritain se enquadra entre os acusadores. Na sua obra "Trois réformateurs" (Lutero, Descartes e Rousseau), manifesta a sua germanofobia, a partir de Paquier, associando-o às teses de Denifle. Lutero é descrito como "l'avènement du moi", orgulho indomável, vaidade petulante, fazendo de si mesmo o centro de gravidade de tôdas as coisas. Possuidor de um sentimento hiper-

trofiado do eu, um verdadeiro egoísmo metafísico, egocêntrico, e portador de uma desordem neuro-patológica. Era homem avesso à oração, colérico, mentiroso, caluniador, cheio de ódios, dominado por tentação de suicídio, amante da cerveja e do vinho, obsceno. Em resumo: um fariseu. Sua grandeza era simplesmente animal, material, quantitativa.

Entretanto, uma mudança radical neste clima ocorreu. Em 1917, o teólogo dogmático alemão François Xavier KIEFL publicou na revista "Hochland" um artigo com o título: "A alma religiosa de Martinho Lutero". A sua tese representa um rompimento radical com Denifle e Grisar. Indica que Lutero possuía intenções autenticamente religiosas. Ao mesmo tempo, demonstra que a justificação pela fé se constitui numa descoberta no campo da Teologia. Mostra, ao mesmo tempo que, na controvérsia com Erasmo, Lutero demonstrou uma compreensão muito mais profunda do cristianismo, que o humanista.

Doze anos mais tarde um ensaio de Sebastian MERKLE, professor de Würtzburg chama nossa atenção. O autor indica que já é tempo de parar com a tentativa de rebaixar o caráter de Lutero, e que é hora de reconhecer que o seu movimento partiu de um elemento profundamente espiritual.

Antoine FISCHER dá um título interessante à sua obra: "A mensagem dirigida a tôda a cristandade por Lutero, homem de oração". O título dispensa comentários.

Dois volumes de autoria de Joseph Lortz, intitulados "A Reforma na Alemanha", publicados de 1939 a 1940 suscitaram muito interesse. A sua tese é de que havia motivos para que a Igreja fôsse reformada. Lamenta que o protesto reformador não tivesse tido o direito de existir dentro da Igreja. A rejeição do protesto foi a causa do cisma e por isto a Igreja Católica é igualmente culpada.

Adolpho Herte escreveu uma obra de três tomos, de mais de 1000 páginas, com o seguinte título: "A influência dos comentários de Cochlaus sôbre a imagem de Lutero dentro do catolicismo". Esta obra é fruto de uma paciente comparação de mais de quinhentas obras, em inglês, italiano, espanhol, francês, alemão, polonês, holandês. E o resultado foi deveras ininteressante: quase tôdas, com raras exceções, se baseavam numa obra publicada em 1549, ou seja, num período essencial-

mente polêmico, pelo maior adversário de Lutero, depois de Eck, Jean Cochlaus, cuja tese sustentava ser Lutero “filho do diabo, possuído pelo diabo, cheio de orgulho e falsidade”. O seu protesto era produto exclusivo de ciúme. Gostava de vinho, de mulheres; era desprovido de consciência, mentiroso, hipócrita, de vida frouxa e brigão...

O teólogo Jean Hessen, da Universidade de Colônia nos apresenta “Lutero, sob uma perspectiva católica”. Indica que o movimento de Lutero se dirigia contra quatro tendências: intelectualismo, moralismo, sacramentalismo e institucionalismo. Assim, seu ataque se dirige contra o conceito de que fé era uma adesão a fórmulas intelectuais antes que um contacto vivo com a revelação; contra o moralismo que subordinava o evangelho à lei, fazendo com que as obras humanas tivessem prioridade sobre a misericórdia de Deus; contra o sacramentalismo, que anulava a interioridade, princípio da verdadeira religião; contra a institucionalismo, que pretendia que a Igreja era a fonte da salvação.

Saiu, publicada há pouco em português, uma obra muito interessante e acessível, do Pe. Louis Bouyer: “Palavra, Igreja e Sacramentos, no Protestantismo e no Catolicismo”.

Nesta obra o Pe. Bouyer faz uma apresentação comparativa dos conceitos da Palavra de Deus, da Igreja e dos Sacramentos, tais como se encontram no protestantismo e no catolicismo. Sendo obra de um autor católico, apresenta uma crítica à posição protestante. Entretanto, longe de um unilateralismo baseado em autoridade, apresenta da maneira muito positiva os valores do protestantismo e da personalidade dos reformadores.

O reformador é descrito como um homem de profundas intuições espirituais, cuja alma era diretamente movida pela leitura da Bíblia (pg. 10). Estas são suas palavras:

“Até aqui nenhum teólogo católico pode negar-lhe a verdade básica: lendo a Palavra de Deus, Lutero, atormentado com o problema da sua salvação, não contando obtê-la até ali a não ser por seus esforços, sua boa vontade, suas obras, seus méritos, e ao mesmo tempo desesperado de alcançá-la por êste caminho, reconheceu num relance que a salvação não é obra nossa, mas obra de Deus, dom de Deus, dom de sua graça, no Cristo, entregue na cruz...” (p. 10). “A intuição



religiosa de Lutero, no início, é certamente o reconhecimento não só de uma verdade bíblica entre outras, mas da verdade talvez fundamental da revelação cristã: a de que não somos nós que amamos a Deus primeiro, mas sim Ele que nos amou, embora não o tenhamos merecido de maneira alguma, e nos salvou no nosso extravio. Mais geralmente, mais profundamente, a intuição de Lutero reassume na Bíblia a iniciativa divina..." (12).

E apreciando o lugar da Bíblia no protestantismo diz o seguinte:

"...não é suficiente dizer que o protestantismo é a religião da Bíblia, no sentido de ser a religião de um livro onde toda a verdade se encontrasse encerrada. É a religião da Bíblia porque lê a Bíblia à luz de uma intuição viva, central, do seu conteúdo. O protestantismo vive de compreender a Bíblia, e não somente de guardá-la materialmente, vive de compreendê-la no Espírito que a inspirou." (...) "Somente a esta luz se podem apreciar de fato os esforços que os protestantes têm empreendido para a difusão da Bíblia" (p. 13).

E mais adiante, fazendo uma apreciação da compreensão teológica do protestantismo, aprecia Lutero, Calvino e Barth. Diz ele, acerca de Lutero: "Na palavra divina que ressoa aos ouvidos do seu coração, encontra ele uma presença que o absorve de tal maneira que não pode mais pensar nos seus problemas". O Pe. Bouyer faz esta observação para contraditar a acusação de que a Teologia Luterana peca pelo antropocentrismo. A graça de Deus não vive em função do homem, mas liberta-o de si mesmo.

"Em Calvino", continua, "a passagem será decisiva desde o primeiro "Sola gratia" até ao último tema: "Soli Deo gloria". Expresso com outras palavras, na revelação da salvação, a revelação da glória divina se ilumina, e é finalmente esta e ela só que vai ocupar a vida do crente".

Ao apreciar Barth, vemos o Pe. Bouyer enfatizar a Palavra de Deus como um *ato*, que nos obriga a revisar toda a nossa perspectiva, criando uma realidade totalmente nova, constituindo-se numa presença. Assim, a Palavra de Deus é alguém: Jesus Cristo.

Diante de tudo isto, resta saber qual a posição católica. Diz ele: "Cumpra dizer sem hesitação: todos os aspectos da

espiritualidade e da Teologia protestante da Palavra de Deus, que acabamos de descrever, em si nada têm que se oponha à tradição católica. Melhor ainda: aparecem como ressurreição, regeneração desta tradição, depois de um período de progressivo obscurecimento.” ... “constituem não um conjunto de inovações mais ou menos heréticas, mas uma verdadeira recuperação das atitudes espirituais e das mais tradicionais teses teológicas da Igreja”. (p. 23).

Não é preciso ir mais adiante para apreciar o espírito irênico do autor. Aqui a Reforma não é vista como um movimento de um desequilibrado. Há nela uma verdadeira preocupação com a piedade e com o Evangelho. E nesta preocupação, uma recuperação verdadeira de pontos essenciais da fé cristã.

Assim, podemos dizer que se observa uma mudança renovadora de perspectiva, em relação aos reformadores, a Reforma e ao protestantismo.

Esta nova atitude da Igreja Católica frente ao protestantismo está encontrando uma expressão muito vívida na nova atmosfera ecumênica em que está vivendo, sob a inspiração de João XXIII.

Na realidade, o desejo de unidade não significa simplesmente uma nova atitude frente ao protestantismo, mas, antes de mais nada, a compreensão de que, no mundo conflitivo em que vivemos, a base do nosso testemunho, como cristãos, se encontra na expressão vívida da unidade que a ação de Deus cria. E que, por isto mesmo, tôdas as divisões que sejam produto de distinções simplesmente horizontais não podem permanecer frente à ação unificadora da graça.

A êste respeito devemos mencionar a obra de Hans Küng *Konzil und Wiedervereinigung* (1960, Verlag Herder & Co, Viena), que já se encontra traduzida para o espanhol sob o título “El Concilio y la union de los cristianos”. Neste livro o autor faz uma análise das implicações do “suave” convite de João XXIII, a que os irmãos separados busquem a unidade.

Primeiramente é admitido que êste passo representa alguma coisa de totalmente nôvo no catolicismo da pós-Reforma. E isto porque defrontamo-nos com uma posição totalmente diferente da hierarquia que, deixando a sua posição passiva, tímida, apologética, e que se limitava a um convite ao retôrno

à Igreja, empreende um movimento enérgico, por iniciativa do pontífice romano, na direção de um encontro.

Temos de notar que alguma coisa de extraordinário está acontecendo. E isto porque o papa João XXIII, ao falar na suave esperança de unir os cristãos, volta-se em primeiro lugar para a Igreja Católica, compreendendo que o início da aproximação encontra-se não simplesmente numa mudança de atitude das Igrejas não romanas, mas fundamentalmente numa mudança de atitude da própria Igreja romana para consigo mesma (p. 13). ( Daí, a necessidade de se empreenderem reformas internas, seja no domínio dos costumes dos povos católicos, seja no campo da disciplina eclesiástica, que deve adaptar-se às necessidades e condições do nosso tempo. Estas são as palavras do autor :

“Segundo o pensamento de João XXIII, a união dos cristãos separados está ligada à renovação interna da Igreja Católica, renovação essa que deverá receber uma contribuição decisiva do futuro concílio”.

Mais adiante, comentando a função do Concílio Ecumênico na vida da Igreja diz o seguinte: “O Santo Padre fez notar que, ao surgir nêle a idéia (do concílio), teve sempre presente que esta assembléia afetaria exclusivamente a Igreja Católica. Esta necessita adaptar-se. No mundo moderno muitas coisas se modificaram, tanto entre os fiéis, como na sua maneira de vida. (...) Quando a Igreja tiver levado isto a cabo poderá dirigir-se aos seus irmãos separados e dizer-lhes: “Contemplai o que é a Igreja, o que ela faz, o seu aspecto.” Sòmente depois de estar a Igreja assim modernizada e rejuvenescida, em sã medida, poderá dizer aos irmãos separados: “Vinde a nós”.

“Assim pois, a missão direta do concílio será a renovação interna da Igreja. (...) Com isto se demonstra, *ad oculos*, aos cristãos de dentro e de fora da Igreja católica aquilo que no fundo foi sempre uma evidência católica, isto é, que o reformar não é propriedade exclusiva do protestantismo, ou seja, acatólica,”

Estabelecido êste fato, de que o primeiro passo para a unidade será a renovação interna da Igreja, dedica-se a meditar sôbre a necessidade constante de reforma, pois que a mesma sofre constantemente um processo de deformação.

Depois disto, apresenta-nos alguns passos práticos para a renovação católica da Igreja.

Primeiro: Podemos sofrer. E neste sofrimento, um lugar proeminente está reservado para o sofrimento com os irmãos de outra confissão.

“Não se trata de uma aparente simpatia que, de modo mais ou menos oculto, se alegra com as desgraças alheias, mas sim de uma compaixão sincera e efetiva. Quantos cristãos há que, com complacência não confessada, propalam fraquezas verdadeiras ou falsas, de ordem doutrinal ou prática, fracassos e escândalos de outras confissões, levam-nas ao púlpito e à publicidade, não se detendo nem diante da detratção mais apiedosa, nem ainda ante à mais descarada calúnia!”

Isto significa que se tem de acabar, de uma vez por tôdas, com o ambiente polêmico destruidor, e permitir que o ágape encontre expressão existencialmente, apesar das nossas divisões.

Segundo: Podemos orar. A reforma da Igreja há de sair da oração, pois que tudo depende, antes de mais nada, da graça de Deus. E êste é um apêlo dirigido também aos irmãos separados: união na oração.

“A união na oração para pedir que Deus livre do mal a outra confissão e a nossa própria, que nos livre do mal da divisão. Peçamos que desapareçam os preconceitos e o mútuo desconhecimento, que se aclarem os equívocos, os erros desapareçam, e a suspeita, desconfiança e alienação sejam superadas. Cada confissão há de reconhecer sua culpa na cisão. Confessá-la públicamente e penitenciar-se por ela. Isto requer, sem dúvida, valor, e antes de mais nada, humildade, que é aqui verdade”. Não podemos orar uns contra os outros, como o fariseu, pensando que são os outros, e não nós, que têm de se converter. Os católicos têm de orar pelos protestantes e os protestantes pelos católicos. Mais ainda, os católicos têm de orar pelos dirigentes da Igreja protestante, pessoalmente, e os protestantes pelos bispos católicos e pelo papa. Esta será a verdadeira oração do amor.

Terceiro: Podemos exercer a crítica. Sofremos e oramos, mas não será por isto que teremos de dizer “sim” e “amém” a tudo o que há e se faz na Igreja. A crítica e até a crítica em alta voz pode ser um dever.

Este convite à crítica representa uma mudança radical na atitude da Igreja. E isto porque, como o próprio autor admite (p. 55) a atitude problemática da Igreja frente ao mundo moderno a fêz refratária a tôda espécie de crítica. E neste contexto, talvez que as críticas internas provocassem a lembrança dos tristes incidentes do século XVI. E ainda mais: o autor convida os próprios irmãos separados a uma união na crítica. Isto significa que as nossas posições se constituem numa nova perspectiva que haverá de colocar as outras confissões irmãs diante de interrogações até então ignoradas.

Finalmente: Podemos agir. Neste ponto o autor indica o fato de que a renovação da Igreja é muitas vêzes tornada impossível por causa de estruturas obsoletas que a tornam impraticável. (p. 61). Portanto, a renovação da Igreja implica numa reformulação da sua forma e estrutura, de tal sorte que o propósito de Deus para a mesma se torne realizável aqui e agora.

Em tudo isto existe uma ênfase cristocêntrica. A renovação da Igreja não é modernização, simplesmente, nem ainda a ressurreição dos costumes tradicionais. Antes, é um processo pelo qual o Senhor da Igreja a molda, no sentido de fazer-se presente no mundo moderno. Estas são as suas palavras: "A atitude correta no que concerne a renovação da Igreja não é nem um modernismo oportunista, nem um tradicionalismo igualmente oportunista, mas sim a fidelidade ao evangelho de Jesus Cristo."

Vemos assim uma clara evolução na atitude católica frente ao protestantismo da agressão para o diálogo; de rejeição das afirmações protestantes como heréticas, a um reconhecimento das mesmas como parte integrante da tradição católica.

Esta mudança notável de clima é, sem dúvida, algo de extraordinário. O que vemos, realmente, é que a Igreja está pronta a um reconhecimento de pecados no problema da divisão da cristandade. E ainda mais, parece-nos que os protestantes estão sendo mesmo convidados a tomar uma parte ativa neste processo de renovação. Isto, se levado a sério, se constituirá igualmente numa ocasião de renovação da nossa tradição protestante, pois que no processo de crítica caridosa seremos igualmente criticados, o que é, sem dúvida, um instrumento indispensável no processo renovador.

Creemos que, no presente momento, é esta tensão criativa que tem de ser o alvo do movimento ecumênico. Como já vimos antes, o enrijecimento da estrutura e das definições dogmáticas da Igreja Católica criou uma situação cuja aceitação seria, para nós, absolutamente impossível. Entretanto, no momento presente, a renovação da Igreja Romana nos conduziu a esta possibilidade de tensão criativa. E quem poderá negar que isto se constitui numa forma de expressão de unidade? Não será um testemunho tremendamente positivo aquêle no qual expressamos a nossa unidade, não *por causa* das nossas concordâncias de caráter horizontal, mas apesar das discordâncias? Não será exatamente esta a maneira de expressão do ágape, a aceitação *apesar de*, antes que *por causa de*?

Assim sendo, podemos afirmar que a nova posição da Igreja Católica frente a si mesma e frente ao protestantismo nos introduz numa nova fase de testemunho ecumênico, o que é, sem dúvida, a maior manifestação da renovação do cristianismo no século XX.

### Conclusão

Nós, protestantes, encaramos todos êstes movimentos de renovação com uma profunda simpatia. E é interessante notar que, em muitos dêles, descobrimos uma preocupação muito semelhante à nossa.

Êste fato está oferecendo ótimas oportunidades de diálogos e crítica mútua, constituindo-se, assim, numa nova possibilidade de enriquecimento das nossas tradições.

O que nos preocupa, entretanto, é a ação da estrutura, da instituição, da hierarquia. E a pergunta que lançamos é esta: Haverá alguma possibilidade de que os movimentos de renovação renovem também aquilo que já está cristalizado? Não será verdade que êstes movimentos terão liberdade para agir até o momento em que suas conclusões atinjam, de alguma forma, a estrutura da Igreja? E não será justamente êste o ponto nevrálgico entre protestantismo e catolicismo, um ponto além do qual nem católicos podem passar, nem protestantes, no sentido inverso?

Não sei se estaremos sendo justos, mas a nós nos parece que, ao lado da pujança dos movimentos de renovação, defrontamo-nos com a frieza imóvel da estrutura, ao lado da ação criadora do *agápe* sentimos a objeção fria do *nómos*.

E ao olhar para êste drama, nós, protestantes, temos de sentir que o mesmo se expressa dentro de nossa Igreja. E isto porque, apesar de não têmos uma Teologia que autorize tal procedimento, sentimos a terrível atração da lei, da autoridade, da intransigência, do monólogo, e com isto, por vêzes, podemos destruir o que existe de mais extraordinário na vida da Igreja: a comunidade, em meio à qual o Santo Espírito vive, e por meio da qual se manifesta. E quando fizermos isto estaremos, queiramos ou não, no caminho da esclerose e do obsoletismo.

E ainda mais: é bom que não nos esqueçamos de que a nossa existência como Igreja separada, se deve a esta inflexibilidade do catolicismo em aceitar como autênticas as críticas que surjam no seu seio, incorporando-as construtivamente a si mesma. E esta mesma atitude pode existir hoje se nós nos esquecermos de que não somos apenas Igreja Reformada, mas Igreja Reformada em processos de constante reforma. Sòmente na incorporação construtiva da renovação comunitária impediremos que a instituição se torne num ídolo, e sòmente assim estaremos vivendo sob o domínio do *agápe*.





## Unidade e Verdade

*Aharon Sapsezian*

Pode parecer a alguns que um trabalho sôbre a unidade, num Simpósio que evangélicos realizam sôbre o Catolicismo Romano, tenha sido introduzido no temário um tanto tendenciosa ou, pelo menos, artificialmente. Na verdade, pode haver um prisma por onde nada pareceria mais remoto do objetivo desta série de estudos do que o tema da unidade: afinal, a Igreja Romana que estamos procurando conhecer com objetividade inclusive crítica, é precisamente a Igreja com a qual não temos comunhão; seu estudo, por isso mesmo, nos leva para além de considerações em tórno da Unidade fazendo-nos admitir — mesmo com pesar, mas nem por isso com menos vigor — que se trata da Igreja do lado de lá, da *outra* Igreja, com a qual não somos Um. E em tais circunstâncias é quase absurdo falar em unidade.

Não obstante, a questão da unidade impõe-se em nosso trabalho como um fato do qual não podemos escapar; pelo menos, por duas razões. Primeira: a integridade do trabalho que se busca fazer nesse estudo do Catolicismo Romano pressupõe certo compromisso com a Verdade, e de modo especial com a verdade cristã ou, se quiserem, bíblica. Pois é essa fidelidade à Escritura que nos coloca diante do imperativo de levar a sério o fato fundamental da Unidade da Igreja de Jesus Cristo. A tomada de consciência dessa unidade é um traço marcante de muito da reflexão teológica de nosso tempo, a qual, por sua vez se inspira na exegese mais atenta e na meditação mais serena dos dados bíblicos que dizem respeito à natureza e missão da Igreja. Ora, quando, da perspectiva de uma Igreja, buscamos estudar uma outra, colocamo-nos necessariamente no clima da realidade da Igreja, dos conceitos a seu respeito, da Eclesiologia. E queremos dar por pres-

suposição incontestável que a Unidade — qualquer que seja o conteúdo que se dá a essa expressão — é um dos dados essenciais da idéia bíblica da Igreja, à qual não podemos voltar as costas quando nos propomos a estudar uma Igreja, mesmo que seja a *outra* Igreja.

Ademais — eis a segunda razão — pretendemos estudar uma Igreja que não é a nossa, da qual estamos separados por uma história irreversível, por séculos de confrontação e polêmica, por doutrinas e práticas irreconciliáveis. Há, com tóda a exatidão do têrmo, uma outra Igreja; e esta expressão (“outra Igreja”) que nossos ouvidos já se acostumaram a ouvir sem perturbação, inclui todo um absurdo, tóda uma contradição, que devemos enfrentar honestamente. A Igreja como sinal visível do evento final da reconciliação, no qual “fomos todos batizados em um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres” (I Co 12.13), essa Igreja cuja vida é o milagre da irrelevância de tódas as barreiras de separação, está em contradição consigo mesma. Ela deve falar necessariamente — e trágicamente — de *outra Igreja*. Por contraste, pelo menos, o tema da unidade da Igreja está presente entre nós.

Digamos porém, antes de prosseguir, que essa unidade de que falamos não depende necessariamente de nossa aptidão em descobrir na Igreja Católica Romana elementos comuns que, ao lado das diferenças conhecidas que a distinguem da Igreja Reformada, permitissem estabelecer alguma identidade entre as duas Igrejas. O exercício dessa aptidão é necessário, mas não é a condição para se afirmar a Unidade da Igreja. Não depende tampouco de podermos reconhecer na outra Igreja — como vêm fazendo alguns teólogos católico-romanos em relação a nós — *vestigia ecclesiae* pelas quais pudéssemos, com soberano julgamento, conceder a chancela de Igreja ao Catolicismo Romano; tal maneira de proceder pressupõe — para dizer o mínimo — a arrogante imposição de nossa eclesiologia à outra Igreja.

A Unidade é — e aqui empregamos o têrmo com sua total precisão — um *dado*, um ato de Deus, a expressão de sua vontade. E como tal, ela precede e determina tódas as nossas conjecturas em tórno do assunto, impregnadas de simpatia ou reservas, pouco importa. Dá, por isso mesmo, à própria idéia de

separação das Igrejas seu contexto próprio. Sermos separados significa que, no plano de Deus, somos uma anomalia, uma situação que não corresponde ao mistério da vontade de Deus a nós revelado “de fazer convergir nêle, na disposição da plenitude dos tempos, tôdas as coisas, tanto as do céu como as da terra” (Ef 1.10).

Porque um ato da vontade de Deus, nosso desejo de fidelidade à causa da unidade não pode inspirar-se em preferências, nem em cálculos cambiantes. É a razão porque, em qualquer forma de confrontação entre Igrejas separadas, é mister acautelar-se contra a motivações ilegítimas que podem insinuar-se no impulso pela Unidade.

- a) Por exemplo: a idéia cristã de unidade não se confundirá jamais com qualquer estratégia de acomodação, com propósitos pragmáticos, em têrmos de conveniências — reais ou imaginárias — em face de certas situações específicas que afligem a Igreja em nossos dias. A despeito de tudo o que se pode dizer em favor da formação de uma frente comum cristã para enfrentar com mais tática e maior possibilidade de êxito certas fôrças hostis que se agigantam ou tarefas que se acumulam, ela é básicamente oportunista e (por que não dizer?) desonesta.
- b) Tampouco seria legítimo conceber a Unidade em têrmos românticos de frouxidão sentimental. A visão estética de uma Igreja de outrora, sem rutura, admirável, comovente e sedutora, não deve ofuscar as graves razões históricas e o espírito de amor à verdade que, se não justificam de todo, pelo menos determinaram nossa divisão presente, divisão para muitos inevitável, embora para todos lamentável. O saudosismo, mal fundamentado no que tange ao interêsse pela Unidade, tenderá a obliterar os fatos e, conseqüentemente, a comprometer a própria verdade pela qual se diz batalhar. Daí porque a idéia do “retôrno” puro e simples não pode ser expectativa séria da Igreja de Roma e nem deve ser o expectro da Igreja Reformada.
- c) A “redução ao essencial” — nosso terceiro e último exemplo de inspiração ilegítima para a unidade — é o consenso em tôrno de pontos doutrinários e práticos mínimos e irredutíveis, com a conseqüente desconsideração de ques-

tões tidas por acidentais ou relativas. Pode parecer um belo atalho para a união. Na verdade, muitos, desde Hugo Grotius (1583-1645) e Leibnitz (1646-1716), com ênfases diferentes, inspiraram-se nêle. Sua fraqueza é que parte de pressupostos demasiadamente racionais, e vê a unidade em termos de harmonização de enunciados dogmáticos mais do que a vitória da reconciliação em Cristo. Ademais, dá-se conta, mais cedo do que se pensa, que num clima de rutura, nem sempre é possível distinguir coisas acidentais de essenciais.

Não dizemos essas coisas à guisa de profissão de descrença no valor próprio dos diversos meios que a preferência dos homens elege para promover a manifestação da unidade da Igreja, mas para destacar sua imitação natural (única maneira de torná-las úteis) e para dizer de nôvo que o único caminho que conduz à unidade é o da fidelidade ao espírito de Jesus Cristo, a esta verdade viva que não se confunde com enunciados dogmáticos a seu respeito, que constitui a Igreja mas que não se deixa jamais identificar com ela, que é sempre sujeito, livre e soberano, e nunca objeto da manipulação dos homens chamados cristãos — Católico-romanos ou Reformados. Diante dessa verdade somos confundidos porque vemos desmascarado o absurdo de nossa divisão e a precariedade das nossas engenhosas soluções. Mas, ainda diante dela, somos também fortalecidos em nossa esperança: não somos chamados a fazer a unidade; o espírito de Cristo derramado no Pentecostes é a marca perpétua da unidade que nos é dada. Cristo é Senhor também de nossas divisões. Só nos resta viver as conseqüências desta verdade, vivê-la humildemente, sem subterfúgios, porque é Deus que nos impõe a sua unidade. Talvez, por isso, mesmo, a norma prática do autêntico ecumenismo seja o de nos colocarmos na perspectiva da oração do saudoso Abade Paul Couturier: “venha a nós a unidade visível do Reino de Deus, como Cristo a quer e pelos meios que êle mesmo quiser”, e na sinceridade dessa oração fazer a vontade de Deus com perseverança, com paciência, com alegria.

Devemos agora entrar numa nova linha de reflexão. A verdade global, bíblica, da Unidade, não nos pode atrofiar o zelo por precisar a verdade no plano confessional. Afinal, não podemos esquecer-nos de que, historicamente falando, é a pró-

pria fidelidade à verdade que determinou — e que determina até hoje—a separação entre o Catolicismo Romano e as Igrejas Reformadas e Evangélicas. O paradoxo de nossa divisão é que, na presença da verdade bíblica, descobrimo-nos não apenas anômalamente divididos, mas também divididos por amor a essa verdade. Isto significa que não podemos deixar de levar a sério as razões de nossa separação, porque a própria Reforma, vista no seu panorama total, descontados os traços de fragilidade humana, é um ato de fidelidade à Verdade. Já no prólogo de suas 95 teses, o monge agostiniano Martinho Lutero conclamava o debate dos pontos indicados “pelo desejo de esclarecer a verdade”. Mesmo para o sereno Edmond Chavaz (para citar uma opinião católico-romana bem recente) a Reforma foi, pelo menos a princípio — reserva compreensível — “um momento de reflexão crítica da Igreja” (*Catholicisme Romain et Protestantisme*, p. 19).

Assim sendo, devemos começar por renovar a pergunta “o que tornou a Reforma necessária?” e descobrir na resposta, já antiga, de mais de 400 anos, sua atualidade permanente. É inevitável: em qualquer confrontação que fizermos do Catolicismo Romano devemos apontar, muito esquemáticamente que seja, as afirmações básicas da Reforma, mesmo com o risco de repisar lugares comuns. Isso ajudará a definir os contornos de nossa relação com aquela Igreja, e a lembrar a norma de nossa própria existência como Igreja Reformada. Damo-las a seguir.

*A ênfase na economia da graça* (em oposição às economias de mérito, ostensivas ou veladas), com tôdas as repercussões doutrinárias e práticas, será permanentemente a norma “*stantis et cadentis Ecclesiae Reformatae*”. Ela é invocada contra tôda forma de redução da suficiência da ação de Deus que, via de regra, pressupõe a exaltação do homem e de suas possibilidades, do homem cuja mania é sempre “bançar” Deus. O escândalo provocado por uma Teologia coerente de “justificação pela fé” demonstra que a Igreja pode inadvertidamente comprometer sua vocação de glorificar a Deus tão somente, e deixar-se arrastar por cálculos de prudência que visam a preservação da chamada “dignidade do homem”.

Falar com propriedade, de coisas dignas na História, é falar de atos que Deus opera através de homens que têm

consciência de sua total indignidade. O “negue-se a si mesmo” é a expressão paradoxal de restauração do homem, que só a graça torna possível. O reconhecimento do nosso nada é concomitante com a plenitude de nossa vida em Cristo. Portanto, tôdas as formas de “afirmação do homem”, sejam elas titânicas ou piegas, religiosas ou seculares, ideológicas ou psicológicas, veladas ou manifestadas, são variações mais ou menos sutis do tema básico da tragédia humana, isto é, o obscurecimento da linha de demarcação entre o Criador e a criatura, entre o Deus Santo e o “homo semper iustus, semper peccator, semper poenitens”.

“Ó Gálatas insensatos! Quem vos fascinou a vós outros, ante cujos olhos foi Jesus Cristo exposto como crucificado? Quero apenas saber isto de vós: recebestes o Espírito pelas obras da lei, ou pela pregação da fé? (Gal 3.1 e 2).

Ver nessa ênfase uma negação ontológica de valores humanos e históricos, ou um elemento paralisador da responsabilidade ou ainda uma base para endossar vidas infrutíferas, é subestimar o poder criador da graça de Deus que em nós opera tôdas as coisas,, é não levar em conta a íntima concomitância entre “justificação” e “regeneração”. Parece-nos que a História revela com clareza que se há exagêro que se possa atribuir aos evangélicos, pelo menos em certos meios, êste não é o da irresponsabilidade ética mas, ao contrário, o do moralismo e do ativismo por vêzes até perigosa coloração de teologia do mérito.

Estas coisas são ditas sem malícia, mas com enderêço certo: o Catolicismo Romano, mesmo na sua evolução pós-tridentina, faz derivar importantes aspectos de sua Eclesiologia, de sua moral e, porque não dizer, de sua Mariologia de inconveniente exaltação de valores humanos (impregnados da graça, é verdade, mas sempre valores humanos), que faz violência à correta interpretação do “é Deus que efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade” (Fil 2.13).

*A supremacia da Palavra de Deus* em face da palavra dos homens, mesmo da dos homens que falam a respeito de Deus e de sua Palavra, é o antigo e permanente “princípio formal” da Reforma e das igrejas nela inspiradas. O esforço feito para a compreensão mais positiva da tradição, em termos da “graça da fidelidade” concedida aos apóstolos pelo Senhor (O.

Cullmann, *La Tradition*), ou da apreciação realista do clima cultural no qual lemos a Escritura (Robert McAfee Brown, *Tradition as a Problem for Protestants*, in *Theology Today*, janeiro de 1961) fortaleceu ainda mais a importância da ênfase da Reforma na unicidade do testemunho apostólico, materializado nos escritos do Nôvo Testamento e vivificado pela ação do Espírito Santo, criador da fé. Do ponto de vista histórico a questão se expressa assim: é exatamente a existência de tradições várias, isto é, de noções e escritos religiosos que pretendiam autenticidade apostólica, que a Igreja elaborou o cânon escriturístico, a norma para a aferição de tôda e qualquer tradição. Assim procedendo, “a Igreja do segundo século... tomou uma decisão que envolve todo o futuro da Igreja. Ela não fixou uma norma para os outros, mas para si mesma, pressupondo que a Igreja de todos os séculos se submeteria a essa norma” (Oscar Cullmann, *op. cit.*, p. 45). Trata-se de um ato de autoridade sim, mas sobretudo de obediência, de submissão, submissão que, no dizer de Karl Barth, livraria a Igreja do estéril diálogo consigo mesma (*Dogmatique*, I, 1, 1, 98). A adoção do princípio escriturístico não significa a morte da reflexão teológica criativa, da “explicitação” ou elaboração dogmática da herança espiritual da Igreja; mas significa — e nisto vai a posição rigorosamente Reformada — que tôda reflexão, tôda formulação teológica, tôda doutrina, todo sermão e tôda devoção têm uma norma, um critério “ephapax” que não é o da conveniência da Igreja, mas a Palavra. A liberdade e a fecundidade teológica da Igreja dependem de sua submissão e de sua fidelidade a êsse ponto de referência.

*A liberdade do Espírito do Senhor Jesus Cristo* que, na sua misericórdia age através da Igreja, mas que, na sua soberania jamais se deixa identificar com ela, é a terceira e última pincelada com que desenhamos o quadro sucinto das afirmações peculiares da Reforma. A visão e a compreensão que os protestantes e evangélicos têm da natureza instrumental da Igreja, e a consciência que guardam de sua fragilidade e de sua insuficiência quando vista em si mesma, impede-os de aceitar “que a ação de Deus seja condicionada por um instrumento vicário que se substitui a Deus, por um órgão que fala em seu lugar e que transmite graça de sua parte” (Franz-J.

Leenhardt, *Catholicisme et Protestantisme*, pág. 38). O protestantismo dirá sempre um “não” categórico contra tôda forma de opacidade da Igreja que se interponha à ação imediata, pessoal, soberana, imprevisível — numa palavra, *livre* — do Espírito Santo.

É dessa opacidade ilegítima que deriva a conceituação imprópria da autoridade e do poder da Igreja, imprópria porque destacada da visão realista e bíblica de que a fôrça de Igreja está precisamente no reconhecimento de sua fraqueza, na sua confiante submissão. Àquele a quem pertence inalienavelmente todo poder nos céus e na terra (Mt 28.18). O poder institucional ou temporal não exprime com fidelidade a natureza do poder que Cristo exerceu e continua a exercer em sua Igreja. A Igreja é o Corpo de Cristo, e nenhuma dúvida há a êsse respeito. Mas essa afirmação não é tanto uma prerrogativa da Igreja, como uma vocação, um serviço que só pode ser executado no espírito daquêle que disse “meu Reino não é dêste mundo”. Se a Igreja e o Corpo de Cristo, ela deve desempenhar até suas últimas conseqüências o papel dêsse corpo — aceitar a cruz, sinal de sua própria negação. Portanto, o poder da Igreja é o da sua transparência, ou, como o diz Roger Mehl, “o de dizer: vinde e vêde como o Senhor é bom”. E é precisamente neste ponto — ou mais amplamente, na Eclesiologia, em última análise —, que repousa tôda a nossa diferença em relação ao Catolicismo Romano.

No seu conjunto, as ênfases da Reforma têm por objetivo a purificação da Igreja, em têrmos de libertá-la dos abusos e das impropriedades que a desfiguravam no comêço do século XVI, assim como a ameaçam em tôdas as épocas. A Reforma é, depois de tudo que se disser dela, uma atitude consciente de repúdio ao que não se coaduna com a santidade com que Cristo quer revestir sua Igreja e que, por isso mesmo, entrava a ação redentora de Deus entre os homens.

A esta altura, pode parecer que estamos bem longe da rota da unidade que nos propusemos seguir. O rigor, talvez excessivo, dessa breve caracterização deve entretanto ser atenuado por duas considerações: ela é feita no espírito de lealdade, reconhecendo que a própria Igreja que afirma as verdades mencionadas, incorre muitas vêzes nos erros que elas denunciam. Por outro lado, nossa confrontação com a Igreja Romana só será autêntica e promissora quando pudermos usar



de franqueza recíproca. A cortesia calculada é mais convidativa mas não nos levará juntos por muito tempo.

Devemos perguntar agora, o que dizem os Católicos Romanos dessas ênfases. Eis aqui outra atitude que decorre de nossa fidelidade à verdade. Nada ganhamos em nos limitarmos ao juízo que nós fazemos de nossa posição. Que significam, pois, as verdades da Reforma quando vistas da perspectiva da Igreja Romana? Pensamos mais precisamente no Catolicismo Romano que, tendo superado o clima de paixões em que a Reforma era tida como fruto de um temperamento sensual e atrabiliário, vê naquele movimento um impulso de caráter religioso que deve ser examinado de uma perspectiva doutrinária.

A posição mais e mais generalizada hoje dos críticos católicos do Protestantismo é que, a despeito da necessidade que houve de reformar a Igreja no século XVI, a Reforma Protestante não correspondeu a essa necessidade, em virtude do caráter unilateral que suas ênfases acabaram por ter. Isto é, que as verdades destacadas com vigor pela Reforma são contidas no ensino tradicional da Igreja Católica onde elas formam um todo com outras verdades que devem ser igualmente destacadas. Tomadas isoladamente, fora do seu contexto, por Lutero e seus companheiros, tais verdades romperam a unidade complexa da Verdade, estabelecendo a oposição indevida entre suas partes integrantes. Assim, nas expressões “sola fide”, “sola scriptura” ou “solo Spiritu”, o adjetivo exclusivista é o sinal da desintegração da verdade global, católica. Não se trata de dizer isto ou aquilo, mas isto e aquilo: fé e obras, escritura e tradição, Espírito e Igreja, autoridade e liberdade. Numa palavra, a Reforma vale pelas suas afirmações positivas, mas peca pela rejeição de elementos vitais à verdade total. É o que diz, por exemplo, o Pe. Bouyer no seu livro *Du Protestantisme a l'Eglise* concluindo, daí, que a maneira de ser fiel ao Espírito da Reforma é precisamente permanecendo na Igreja de Roma onde tôdas as ênfases do Protestantismo se encontram em equilíbrio com outras verdades igualmente vitais!

Cumpre-nos ouvir atentamente a reprovação que se nos faz nesse sentido, e na resposta que se quiser dar a ela é necessário que expressemos os resultados de nossa meditação serena

e desprevenida, em tórno do conceito evangélico de “boas obras”, de “tradição”, de “autoridade” e, sobretudo, de “Igreja”, ponto, sem dúvida, de maior fricção no confronto entre as duas confissões.

Continuando, porém, nessa mesma linha de indagações, não podemos deixar de formular a esta altura mais uma pergunta importante: “Que é a Igreja Católica Romana”? Esta velha questão será renovada em tôdas as gerações. De algum modo bem expressivo todo o esforço dêste Simpósio situa-se nessa perspectiva. O dever de conhecer e compreender o Catolicismo Romano não é tarefa puramente acadêmica; impõe-se a nós, Protestantes, porque, historicamente falando, nossa existência como Igreja constitui o resultado de uma “reflexão crítica” daquela Igreja.

O convite para estudar a Igreja Romana pode despertar duas atitudes condenáveis, conquanto ambas compreensíveis. Primeira: a descrença na viabilidade da tarefa. Diante do “enigma católico” não são poucos os que se desencorajam de buscar uma compreensão objetiva e coerente da Igreja de Roma. Há certa justificativa para êsse desânimo; ademais, o catolicismo romano é uma vivência complexa e como tal difícil seria compreendê-lo adequadamente *de fora*. Não obstante, o esforço de um estudo sério impõe-se; sério, porque cõscio de suas limitações. Sem isso estaríamos condenados a repetir vulgarizações que invariavelmente deformam a realidade católica-romana.

A segunda — mais pessimista que agnóstica — é a de considerar supérfluo qualquer esforço nesse sentido. Temos estudado a Igreja Romana, dir-se-á, há mais de 4 séculos; sobretudo a experiência direta que temos tido, como evangélicos, neste país de formação católica, nos tem dado elementos de tal valor que nenhum estudo teórico poderia modificar; vivemos num clima repleto de religiosidade católica, presenciamos diàriamente a vida e a ação da Igreja, cruzamos caminho com seu clero e com seu laicato, percebemos suas atitudes e tendências, não ignoramos seu procedimento na vida nacional e sua atitude em relação a nós. Nada há a aprender; talvez pudéssemos até mesmo ensinar com propriedade sôbre a facêta dessa Igreja que os estudiosos do Catolicismo Norte-europeu ou Norte-americano não pudessem imaginar que existisse. Para

justificar essa atitude corroborariam argumentos como os seguintes:

- a) É a Igreja à qual, desde 1549, quando desembarcaram na Bahia os primeiros missionários Jesuitas, entregou-se a tarefa da cristianização do país, e que, a partir de então, coerente com o espírito da Contra-reforma, beneficiou-se de condições oferecidas pelo poder temporal para desenvolver rigoroso processo de educação católica na formação da nacionalidade. É hoje, na América Latina, herdeira da mentalidade de que as estruturas da vida nacional devem subordinar-se aos seus princípios e normas, mesmo tendo-se em conta o caráter pluralístico da sociedade brasileira e o espírito essencialmente laico de nossa constituição.
- b) É a Igreja que reiteradas vezes, pela palavra de seus altos representantes, se atribui a maternidade do povo brasileiro, louvando-se na formação católica dêsse mesmo povo, mas que é hoje forçada, pelos fatos, a reconhecer que deixou ao desabrigo da fé, e da mínima catequese cristã desejável, 80% da população chamada católica do Brasil.
- c) É a Igreja que consistentemente buscou tolher a liberdade da obra evangelizadora e da expressão pública dos grupos não-católico-romanos — reconhecidamente minoritários — e que só com relutância aceitou a constituição leiga que se adotou no país com o advento da República, e que, a despeito das amplas liberdades de culto que a todos oferecem as leis do país, ainda nos faz esperar por um pronunciamento inequívoco e definitivo contra atos de hostilidade a grupos evangélicos, que se perpetuam — embora ocasionalmente, admitamos — em rincões distantes, fazendo-nos lembrar de situações ainda mais tristes como as de Espanha e da Colômbia.
- d) É a Igreja que complacentemente permite a proliferação de inúmeras devoções populares de valor duvidoso — relíquias, indulgências, peregrinações, culto dos santos — de que resulta a piedade diluída e a religiosidade quase supersticiosa de sem número de seus filhos.
- e) É a Igreja que, conclamando seus fiéis a uma simples — e por isso mesmo muitas vezes superficial — submissão à hierarquia e ao seu ensino, oblitera a responsabilidade pessoal de uma fé viva, afoita, desprendida a Jesus Cristo,

de que possa resultar autêntico senso de redenção, dinamização da vida e renovação de costumes no plano individual e coletivo.

- f) É a Igreja da exaltação marial que via de regra — particularmente na religiosidade popular que constitui a da maioria — não guarda a justa medida da centralidade e da unicidade de Jesus Cristo que, não raro, reduz-se a valor de segunda projeção. A exageração mariológica (cujo processo evolutivo não parece ter-se atenuado), que vive do clima de rarefação bíblica, parece resistir tenazmente às influências corretivas que poderiam advir dos esforços que se notam em amplos meios católicos por divulgar a Escritura e esclarecer a liturgia.

Enfim, “Roma semper eadem”, com tudo o que essa expressão encerra de grandioso e de trágico, dirão os que advogam a inutilidade de se procurar renovar nosso conhecimento do Catolicismo Romano. Conhecemos nossa velha adversária, ela é a mesma Igreja Romana, perspicaz e versátil na sua estratégia, mas sempre cativa em si mesma, no emaranhado de seus dogmas, de suas devoções, de seu direito canônico, contra cuja inabalável muralha batem-se em vão todos aqueles — inclusive muitos de seus filhos sinceros — que anseiam para ela uma mudança radical de estrutura e de vida.

Não se pode negar fãcilmente o pêso dessa argumentação, e em qualquer confronto de Reformados com Católico-romanos (pelo menos em nosso país) ela terá seu papel. Não obstante, devemos perguntar se isso é tudo o que se pode dizer a respeito da Igreja que estamos focalizando. A verdade parcial pode tornar-se uma abstração que compromete a verdade plena. O convite para estudar o catolicismo romano pode, e deve, ser acolhido por outra atitude, uma terceira, e talvez a que melhor nos ajudaria a compreendê-lo sobretudo em nossos dias: a desprevenida disposição para ver nessa Igreja sinais de renovação. Felizmente, temos não poucos protestantes e evangélicos cujos estudos objetivos e bem intencionados, conseguem superar a inibição compreensível que tantas vêzes nos leva a não ver — ou a ver com suspeita — elementos novos, agradavelmente novos para nós, surgindo no seio da Igreja Romana. Não há necessidade de sermos arrebatados, diante deles, por

nenhum entusiasmo pueril, mas também importa evitar de sermos céticos. Carecemos, sem dúvida, de mais tempo histórico para avaliar sua verdadeira importância e seus frutos reais. É possível, por outro lado, que, como alguns católicos insistem em dizer, tais sinais sejam apenas a expressão mais visível de tendências latentes na verdade católica. De qualquer maneira, elas nos interessam, mormente quando nos colocamos no clima próprio da unidade da Igreja, o que nos impõe o dever de objetividade e lealdade aos fatos, mesmo aos fatos inesperados e desconcertantes.

Devemos, pelo menos, reconhecer que Roma aprende a olhar-se com olhos críticos, o que é o primeiro passo para uma autocompreensão que possibilite verdadeira renovação. “Talvez um dos elementos mais importantes na renovação Católica Romana (na América Latina)”, diz Miguez Bonino, reitor do Seminário Evangélico Unido de Buenos Aires, em recente artigo publicado na revista inglesa *Frontier* (outono de 1962), “é o desejo de enfrentar a situação religiosa como ela realmente é. O jesuíta chileno Alberto Hurtado escandalizou muitos católicos com seu livro “É o Chile um país católico?”, onde calculava que havia apenas 10% de católicos praticantes no país. Doze anos depois a Semana Inter-Americana de Ação Católica, organizada em Lima (Peru) sob os auspícios do Conselho de Bispos (CELAM) adotou o mesmo realismo de Hurtado: estimativas sobre os católicos praticantes variavam de 10 a 25% e, o que é mais importante, a *ignorância religiosa* da grande maioria dos católicos foi denunciada e abertamente criticada.” Vemos esse mesmo realismo na vanguarda do Catholicismo Romano de nosso país e tudo indica tratar-se de disposição geral do mundo católico. Percebemos tratar-se do primeiro indício de um esforço sério por autenticidade: autenticidade da Igreja em relação à sua origem, à sua essência, à sua vocação, e sobretudo, em relação ao tempo inédito em que vivemos. Mais que uma deslocação tática que busca acomodação a um estado de coisas inédito, este esforço pode ser uma marcha consciente por maior lealdade à sua vocação como Igreja.

Não é nossa intenção catalogar aqui todos os sinais indicativos desse esforço por autenticidade. Desejamos apenas trazer ao foco de nosso estudo alguns dos principais deles:

- a) A consciente valorização das Escrituras Sagradas como meio de aprofundamento teológico do magistério da Igreja, e como instrumento de conscientização cristã nos meios populares. Desde a encíclica *Providentissimus Deus* de 1893, ao *Divino afflante Spiritu* de 1943 preparada, como diz Roger Mehl, pela bela obstinação do Padre Lagrange, há 50 anos de desenvolvimento sensível cujos frutos são bem evidentes em nossa geração. O reconhecimento do valor dos originais bíblicos sobre a Vulgata, o aproveitamento do trabalho de estudiosos protestantes, excelentes traduções no vernáculo, cursos bíblicos populares, etc., são sintomas de que a Bíblia é hoje um livro aberto na Igreja Romana. Nela lê-se hoje a Bíblia mais do que outrora e com mais auscultação. Não se pretende que tenha havido qualquer mudança notável no seu conceito de “Revelação” ou “Tradição”. Não obstante, nossa confiança na ação poderosa de Palavra de Deus proclamada e meditada, autoriza-nos a ver êsse desenvolvimento com profunda simpatia e esperança.
- b) Nos meios descristianizados da civilização contemporânea, bem como nas nações de elevado índice de crescimento demográfico — como é o nosso caso — desenvolve-se acentuado apêlo ao sentido universal do apostolado. A cada católico insufla-se o sentimento de responsabilidade pessoal, para tornar presente a Igreja nos meios operários, intelectuais, políticos, estudantis, etc. Significativa literatura sobre a teologia do laicato dá a entender que esta é a “Hora do Leigo”. As encíclicas *Mystici Corporis* de 1943 e *Mediator Dei* de 1947 refletem o mesmo espírito. A influência profunda na Igreja de pensadores leigos como Gilson e Maritain é mais do que feliz coincidência. A Ação Católica de arregimentação do laicato é hoje muito mais do que uma experiência interessante. Tudo isso leva-nos a reconsiderar a decantada passividade e irresponsabilidade do leigo católico, e ver nesse surto de valorização do povo uma manifestação peculiar do princípio do sacerdócio de todos os crentes. Admitimos que nada indica que o que se processa é uma manobra para a limitação das atribuições da hierarquia (conquanto dentro da própria hierarquia haja muito debate quanto à verdadeira extensão das atribuições episcopais em relação à autoridade papal). O fato,

porém, é que destaca-se hoje um elemento integrante da realidade da Igreja que pode pelo menos ajudar a situar a importância do clero no contexto mais amplo do “laós” ao qual, em última análise, se aplica plenamente o termo Igreja.

- c) O velho argumento — comum em alguns meios evangélicos brasileiros — de que a Igreja Romana, no processo sócio-histórico-cultural de nosso tempo faz o jogo das forças reacionárias, para preservação do *status quo* e conservação dos privilégios de classe (com os quais, alega-se, estão identificados os interesses da própria Igreja), deve sofrer alguma modificação. Importa reconhecer que, assim como a encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII “forçou a maioria francesa reacionária, a qual identificava o Catolicismo com a monarquia, a reconciliar-se com a República” (*The Papal Council and the Gospel*, editado por Kristen E. Skydsgaard, pág. 68), em muitos círculos estritamente capitalistas a encíclica social *Mater et Magistra* causa relativo mal-estar, e que nos ensinamentos desse documento pontifício encontram inspiração muitos adeptos das forças que militam em favor da mudança de estruturas iníquas e por mais efetiva justiça nas relações sociais. Conquanto moderada — para alguns demasiadamente moderada, a ponto de ser irrelevante para os graves problemas de nosso tempo — essa linha de orientação estabeleceu uma ponte sobre o abismo que separava a Igreja das classes operárias.
- d) O esforço por concentrar a piedade em torno do essencial, escoimando-a de inclinações sentimentais periféricas, é evidente sobretudo no chamado “movimento litúrgico” do Catolicismo Romano contemporâneo. A liturgia, como *lex orandi*, no dizer de Romano Guardini, um dos primeiros incentivadores do movimento (O Espírito da Liturgia), constitui a disciplina das manifestações religiosas da comunidade cuja espontaneidade descontrolada pode dar origem a aberrações ou assimilações ilegítimas. Mediante a integração do fiel no clima da oração coletiva da Igreja, o movimento litúrgico promove o senso de comunidade ou — como o preferimos — a idéia da Igreja como comunhão de fiéis, passando a Eucaristia a ser não mais mero *affaire* de padres durante o qual cada um reza

o que quer e como quer (“Não se trata de rezar *durante* a missa, mas de fazer da missa a sua oração!” é a frase de Pio X frequentemente citada quando se trata do assunto), mas um ato de adoração dirigida e destilada da Igreja total. Além do mais, insistem os promovedores do movimento litúrgico, o caráter essencialmente bíblico do texto da liturgia é sempre um convite à crítica de atos religiosos secundários em favor de uma fé cristocêntrica.

- e) Em importantes e expressivos setores do pensamento e do magistério oficial da Igreja, nota-se crescente descontentamento quanto ao velho princípio da “tese” e da “hipótese” pelo qual a Igreja Romana tradicionalmente orientava sua estratégia temporal e política: reivindicava liberdade para si mesma quando não podia ter maior acesso ao poder, e procurava dificultá-la ou negá-la quando podia servir-se dêsse direito contra grupos religiosos — inclusive cristãos — minoritários. O livro de Carrillo de Albornoz ex-jesuíta espanhol (*Roman Catholicism and Religious Liberty*) é altamente instrutivo nesse respeito e ilustra objetivamente o gradual abandono do princípio referido. O termo “clericalismo”, com tudo aquilo que seu conteúdo normalmente pressupõe, vai tendo hoje conotação mais e mais pejorativa em muitos círculos clericais... Pressionada pelos fatos da História contemporânea que vão reduzindo drásticamente sua viabilidade de compactuar com o poder político, e diante da perspectiva de ter de viver permanentemente em condições de pluralismo religioso, a Igreja Católica Romana vai adotando uma política mais realista e mais tolerante nesse sentido. A despeito de tudo quanto nosso zêlo evangélico nos leva a apontar como remanescente de “hispanismo” no Brasil, reconhecemos que a situação hoje é mais satisfatória que em algumas fases de nossa História passada. (Por exemplo, no campo do ensino religioso nas escolas, das capelanias, dos cargos públicos). O sinal de renovação na Igreja Romana que mais de perto nos interessa, e que nos deve agradar mais, é a inegável mudança de sua atitude para com os não-católicos. Temos aí, sem dúvida, um resultado direto do movimento ecumênico de nosso tempo. A guinada sensível que ocorre nessa Igreja para criar um clima de boa vontade entre os ramos cris-



tãos não se dirige exclusivamente às igrejas de afinidade “católica”, (isto é, aos ortodoxos e aos anglicanos) mas também aos tipicamente protestantes e evangélicos. Apon-temos dois traços dessa *nouvelle vague*.

Primeiro, o reconhecimento da motivação fundamentalmente espiritual da Reforma do século XVI. A posição do Dr. Joseph Lortz (*Die Reformation in Deutschland*), de 1949, conquanto ainda considere Lutero vítima do subjetivismo descontrolado, é apontado como um dos marcos decisivos dessa mudança de atitudes. “Não fôra a rutura final da Reforma”, diz por sua vez Karl Adam, “êle (Lutero) seria e continuaria a ser nosso grande reformador, nosso amado ministro de Deus, nosso doutor e nosso guia, comparável a um Tomás de Aquino ou a um Francisco de Assis. Mais do que êstes, êle seria o maior santo do nosso povo, um segundo Bonifácio. Mas...” (*Vers l'unité Chrétienne*, pág. 43).

Segundo, o rompimento do isolacionismo que a Igreja Romana se impôs quando, em 1928, pela encíclica *Mortalium Animus*, Pio XI desautorizava categòricamente qualquer atitude positiva para com o movimento ecumênico (para não recuar até 1864, data em que Pio IX, no célebre *Syllabus* condena expressamente a seguinte proposição: “O Protestantismo nada mais é do que uma forma diferente da verdadeira religião cristã, forma na qual é possível agradar a Deus como na Igreja Católica”). O labor paciente de diferentes pensadores da Igreja, entre os quais merecem destaque os do movimento denominado *Una Sancta*, acabou por convencer o magistério oficial da Igreja a adotar posição mais aberta e tolerante. A instrução *Ecclesia Catholica* de 1949 já permitia encontros com não-católicos sob certas condições. E agora, bem em nossos dias, a criação do Secretariado para a União dos Cristãos, presidido pelo Cardeal Agostinho Bea, como um dos órgãos do II Concílio do Vaticano, parece ser mais que mero toque de cavalheirismo para conosco. Certo que a Igreja de Roma não mudou sua íntima convicção de que ela é a única e autêntica Igreja; devemos estar còncios disso. Não se pode, entretanto, recusar crédito de confiança quando João XXIII coerente e insistentemente nos chama de *fratelli separati*.

Todos êsses sinais de renovação despertam alegria em todos nós não-católico-romanos. Mas determinam também certas

responsabilidades. Acompanhá-las atentamente é o mínimo que podemos fazer. Podemos, também, dar-lhes o justo e moderado valor, sem otimismo adolescente, sim, mas também sem prevenção senil? Coerentes com nossa vocação protestante e evangélica podemos ser leais à verdade dos fatos, nesse campo difícil mas necessário? Podemos confiar hoje na Igreja que, talvez, no passado, não nos ofereceu muitas razões para nela confiar? Ora, o lema do II Concílio do Vaticano presentemente em curso é *aggiornamento*, sem dúvida com sentido de renovação, de autenticidade, de libertação do passado. Se cremos que o Senhor da Igreja não abdicou de seu poder, cumpre-nos ver a mão poderosa de Deus agindo, renovando, reconciliando, a despeito da resistência dos seus eleitos.

Certamente nada do que vimos dizendo significa que a Igreja Católica Romana tenha alterado ou deseje alterar sua própria identidade. E nem, conseqüentemente, que a postura profética das Igrejas da Reforma se tenha tornado desnecessária, ou menos necessária. Somos separados por questões de verdade — isto deve ser dito com respeito e franqueza ainda que se choque com a idéia central dêste trabalho, isto é, a verdade como caminho da unidade. Estamos separados porque estamos convencidos de que a Igreja Romana compromete a correta proclamação da redenção em Cristo. De certo modo, tôdas as separações na Igreja têm essa motivação; e a triste história dos cismas têm, portanto, essa facêta mais luminosa que não devemos ocultar. Mas devemos ainda insistir que o caminho da verdade é o único que nos levará à unidade. O mesmo amor à verdade que nos afastou de Roma, é o que nos compele a todos a reencontrar o itinerário da reconciliação. Precisamente porque esta verdade é Jesus Cristo; “Eu sou a verdade” pressupõe que ninguém pode dizer o mesmo. Significa, de um lado, que nossas verdades confessionais não podem ser simplesmente identificadas com a verdade viva e transcendente de Jesus Cristo, e que impõe-se o reconhecimento do caráter histórico, perfectível, condicionado das formulações conceituais daquela verdade. Por outro, essa palavra de Jesus significa que a verdade não é um valor de que nos possamos jactar, do qual possamos usar como argumento de superioridade. A verdade é dom da graça, que atua em nós redentivamente, a despeito do nosso êrro, sobretudo do êrro de confundirmos

essa verdade com nossas posições doutrinárias ou confessionais. Cristo é a garantia de nossa verdade na proporção em que êle também é o juiz de nosso êrro.

Em tôda confrontação entre a Igreja Romana e a Igreja Reformada, não são apenas dois conceitos de verdade que se defrontam; há sempre uma confrontação de ambas as Igrejas com a verdade de Jesus Cristo que é o Senhor — e não o parceiro — de qualquer dessas Igrejas. E dessa confrontação emana sempre a lembrança do julgamento e das promessas de Deus. Mais do que juizes uns dos outros, somos julgados diante do trono de Deus. A Igreja é *semper poenitens* e isto se aplica não sòmente às fraquezas de seus membros, como se pudéssemos abstrair a Igreja dos homens que a compõem. “Se a Igreja é uma realidade, escreve o católico Hans Kùng, constituída de membros pecadores, então a Igreja é pecadora. O pecado de seus filhos é mácula, é ruga no corpo místico e santo de Cristo. A Igreja é Igreja pecadora; e embora isso seja uma verdade de fé, é também uma estarecedora experiência”. (El Concilio e la Union de los Cristianos, pág. 42).

O caminho da unidade passa, pois, pelo do arrependimento. Não é sem razão, pois, que a autêntica literatura ecumênica traz manifestamente um tom penitencial. Refletir ecumênicamente é ver a Igreja, na totalidade de seus ramos, abrangida pelo brilho ofuscante da Santidade de Deus que a um tempo põe à mostra nosso pecado como Igrejas e nos aceita para em humildade servirmos no seu plano. O tempo da Igreja em marcha ecumênica e o tempo do arrependimento: arrependimento que decorre da compreensão própria de sua inadequacidade para cumprir sua missão divina. Arrependimento pelo senso de co-responsabilidade, por omissão ou por ação, pela miséria do mundo presente. Arrependimento porque no seio dêste mundo tràgicamente dividido por conflitos de tôda ordem, a Igreja não tem podido ser o sinal da reconciliação em Cristo. Arrependimento porque não tem vivido a condição básica “para que o mundo creia”, justificando assim a desconfiança e o desinterêsse do mundo por ela.

Pode a Igreja arrepender-se? A dificuldade não é decorrente do fato de que se trata de uma decisão coletiva. De certo modo, todo arrependimento, inclusive o individual, é uma impossibilidade humana: é Deus que renova o coração.

Estamos, pois, diante da possibilidade de Deus, e aí qualquer descrença é sinal de fraqueza. Quando falamos da Igreja, não falamos de uma grandeza humana (apenas!) mas da *marca da ação* de Deus. Pode a Igreja Católica Romana arrepender-se? A resposta depende do que esperamos seja seu arrependimento. Há pelo menos vozes proféticas, de dentro, que a concitam ao arrependimento. Congar fala de um “ressourcement” da Igreja Romana; Küng, há pouco citado, convida a Igreja a submeter-se “com tudo o que é e com tudo o que tem, à palavra do Senhor que diz: “Fazei penitência e converteivos”. João XXIII anseia por “um novo Pentecostes” através do Concílio. E é do dominicano Chenu o seguinte trecho, em que prognosticando o fim da era Constantiniana, a era de acomodação da Igreja de Roma, diz “A Igreja ‘vive’ de Evangelho e não de direito romano, ou de filosofia aristotélica ou de cultura liberal. Em certas circunstâncias, especialmente sob a provocação de fatores do mundo, ou por perseverante esperança dos homens, essa sensibilidade ao Evangelho é renovada e intensificada, no desejo de retornar à sua inspiração, ao seu frescor, ao seu frêmito original. Sua mensagem, então, transcende os hábitos, os conformismos, as estruturas mais prezadas, as melhores teologias” (M.-D.Chenu, *La fin de l'ère Constantinienne* in *Rencontres* n.º 62, 1961, pág. 78-79).

É quase supérfluo indagar se a Igreja Reformada pode arrepender-se também. Ela nasceu de um ato de arrependimento; em afirmando *simul iustus et peccator* ela confessa a todo instante seu próprio pecado; seu distintivo é *Ecclesia semper reformanda*. Obviamente, é uma norma que não traz consigo nenhuma garantia que assim tem sido na realidade. Mas de qualquer maneira será sempre uma advertência: atendendo-a ela será fiel à sua própria história, e terá algo relevante, profético a dizer à Igreja Romana. E se nos fôr endereçada a pergunta “arrepender-se de que?”, sugerimos o seguinte para concluir:

1. Do pecado da sua compreensão exageradamente lisonjeira a si mesma. À Igreja Reformada cabe prioridade de aplicar-se a si mesma, e coerentemente, a doutrina da justificação pela fé;
2. do pecado da não aceitação do outro, a despeito de inaceitável. A Igreja Refomada é uma Igreja rejeitada em

virtude do que consideramos a inflexibilidade de Roma, não pode por sua vez ser uma Igreja que rejeita por igualmente condenável inflexibilidade. Precisamente agora que Roma mostra sinais de mobilidade e abertura não podemos fazer menos;

3. do pecado da abstração da verdade do seu contexto de amor; assim como amor sem verdade é sentimentalismo anódino, também a simples busca da verdade, em termos de princípios, despojado de amor e compreensão é vã, é arrogante, é inverdade;
4. do pecado de fazer-se cativa de um passado que pode bloquear o caminho da unidade, e assim voltar-se para o adiante com confiança, na certeza de que pela graça de Deus, temos irmãos, do outro lado, separados sim, mas unidos no Senhor, e ansiosos também por manifestar ao mundo, concretamente essa unidade.

Neste espírito de arrependimento e de submissão confiante a Jesus Cristo, a Verdade, temos gozo, liberdade e esperança para dizer, como o autor de Efésios 4.15

“segundo a verdade, em amor,  
cresçamos em tudo naquele que  
é o cabeça, Cristo”.



## ÍNDICE

PREFÁCIO .....	9
JÚLIO ANDRADE FERREIRA <i>Presidente da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos</i>	
ÊNFASES FUNDAMENTAIS DA REFORMA DO SÉCULO XVI .....	13
JOSÉ GONÇALVES SALVADOR <i>Professor do Seminário Metodista de Rudge Ramos</i>	
O CONCÍLIO DE TRENTO E O I CONCÍLIO VATICANO	27
WALTER G. KUNSTMANN <i>Professor do Seminário Concórdia de Pôrto Alegre</i>	
REFLEXÕES DE UM CATÓLICO PARA EVANGÉLICOS SÔBRE O CATOLICISMO .....	49
FRANÇOIS H. LEPARGNEUR, O. P. <i>Professor do Seminário Dominicano de São Paulo</i>	
A DOCTRINA CATÓLICA ROMANA DA IGREJA .....	91
HARDING MEYER <i>Professor do Seminário Luterano de São Leopoldo</i>	
DOGMAS MARIOLÓGICOS E SUAS IMPLICAÇÕES .....	113
SUMIU TAKATSU <i>Professor do Seminário Episcopal de Pôrto Alegre</i>	
PODER TEMPORAL E "MENTE DE CRISTO" .....	139
ISAAR DE CAMARGO <i>Professor do Seminário Presbiteriano Independente de São Paulo</i>	
MOVIMENTOS DE RENOVAÇÃO NA IGREJA CATÓLICA CONTEMPORÂNEA .....	157
RUBEM AZEVEDO ALVES <i>Pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil</i>	
UNIDADE E VERDADE .....	187
AHARON SAPSEZIAN <i>Secretário geral da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos</i>	

---

IMPrensa METODISTA  
Estrada do Vergueiro, 1301  
São Bernardo do Campo  
Est. São Paulo

---













